IRÉNIKON

Tome XXXIII 4e trimestre 1960

Éditorial.

L'article qu'on lira ci-après a été retrouvé dans la correspondance de dom Clément Lialine († 1958*) à un ami bénédictin, qui en avait pris copie vers la fin de la guerre. Le texte original a sans doute été inséré dans l'ouvrage écrit par le regretté auteur sur* Le Mystère monastique, *dont le manuscrit fait toujours l'objet de nos recherches.*

Cet article a été composé sous la forme d'une conférence familière, ce qu'il fut d'abord. Nous avons voulu lui laisser ce caractère. Il contient un certain nombre de réflexions qui situent le problème du monachisme dans toute son ampleur, et qui, pour cette raison, méritent d'être livrées à la publicité.

*On sait que l'auteur avait réfléchi beaucoup à ces questions, qui n'ont pas été sans influencer sa vie profonde. L'article posthume dû à sa plume sur l'*Érémitisme oriental, *récemment paru dans le* Dictionnaire de Spiritualité, *présente sans doute une plus grande maturité et une information beaucoup plus vaste. Au moment où la conférence reproduite ci-après a été écrite, les découvertes de Qûmran n'avaient pas encore été faites, et les mouvements modernes autour du monachisme, qui ont passablement remué la littérature religieuse contemporaine, ne s'étaient pas encore produits non plus. D'autre part, les Allemands, protestants et catholiques, étaient ceux qui recherchaient alors avec le plus de persévérance à déterminer les caractères charismatiques du monachisme. Les théories de dom Casel et de l'école de Maria-Laach y étaient mêlées, comme on le verra. C'est cette littérature, qui avait particulièrement frappé dom Lialine, non moins que sa préoccupation constante de retrouver*

la vraie formule du monachisme oriental authentique, qui est à l'origine de ces réflexions.

Sans doute nous ne nous trouvons pas ici au terme d'une évolution. Les idées de l'auteur ont pu varier encore bien des fois par la suite, et il avait suivi de près tout ce qui s'était écrit sur le monachisme depuis la guerre, notamment dans les milieux de langue française. Ceux qui l'ont connu savent que jamais il ne s'arrêtait à un terme dans n'importe quelle recherche, et qu'on pouvait toujours s'attendre à le voir préciser le lendemain ce qu'il avait dit la veille, avec, chaque fois l'apport de quelque nouvelle nuance fécondante.

C'est pourquoi nous ne voulons nullement considérer ces pages comme définitives, et on voudra bien en les lisant s'en tenir à cette présentation provisoire. Elles ne font que stimuler la réflexion sur un des nombreux sujets que l'auteur, dont l'intelligence était toujours en gestation, à touchés en y apportant chaque fois quelque étincelle de lumière. Beaucoup de ses anciens amis les liront, nous en sommes sûrs, avec avidité.

Monachisme oriental et monachisme occidental [1].

N'est-ce pas une gageure que de vouloir considérer brièvement un sujet aussi vaste que le monachisme, et encore, sous les modalités différentes qu'il a prises en Orient et en Occident ? Bien que ce sujet soit encore très peu étudié, je n'ai pas crû qu'il soit tout à fait impossible de le traiter. J'ai aussi à répondre un peu à ce qu'on m'a demandé en ne me cantonnant pas dans ce que j'appellerais le « pittoresque », ce qui reviendrait à vous décrire les coutumes et les observances, en un mot, l'extérieur du monachisme en Orient et en Occident. J'ai tâché de donner une espèce d'introduction à ce sujet, en suivant les incarnations de l'idée monastique, pour tirer de leur description et comparaisons, très inadéquates sans doute, quelques conclusions peut-être utiles et suggestives.

I. Le monachisme oriental.

Le monachisme est né, comme on le sait, en Orient, en Égypte. Les origines, bien que très étudiées, restent encore obscures. On s'accorde à nier une dépendance directe du monachisme chrétien par rapport aux ascètes non-chrétiens tels que les néo-platoniciens, les thérapeutes juifs d'Alexandrie, les prêtres de Sérapis.

Cependant, il faut admettre, je crois, qu'au fond de tous les ascétismes, il y a une tendance humaine fondamentale. Comme on l'a écrit : « Dans l'ascèse, se manifeste l'aspiration et le désir

1. Se référer à l'éditorial de ce fascicule.

de l'âme religieuse de s'approcher de Dieu et de se rendre digne de l'union avec lui »[1]. Il y a, dans le monachisme, un élan vers une vie extrêmement intense, aussi bien physiquement qu'intellectuellement, ce que Moehler appelait une « plénitude de vie » — *Inhaltvollste Leben*[2] —, et ce que K. Holl désignait, dans un ouvrage remarquable, du nom d'*Enthusiasmus*[3].

Le christianisme apporte ici, comme en toute chose, plus qu'un achèvement : une transfiguration. Si dans toute tendance ascétique il existe un certain dualisme, au moins d'appréciation, axiologique, parce que, pour atteindre des valeurs plus hautes, on transcende et on oublie des valeurs moins hautes, l'homme ayant des capacités limitées, le christianisme fonde ce dualisme ontologiquement et non plus axiologiquement, par la réalité du péché, tant dans l'homme lui-même, que dans toute la création soumise à la vanité à cause du péché, et par le mystère de la Croix. D'autre part, l'union à laquelle l'ascétisme chrétien tend, n'est plus une union intellectuelle avec une divinité presque impersonnelle, mais la participation à la vie de la Trinité, dans le Saint-Esprit, par le Fils Incarné qui a souffert, est mort, ressuscité, glorifié. En plus de ces vérités premières et dernières, il existe dans l'Évangile des appels explicites du Christ à abandonner, pour le suivre et obtenir le Royaume de Dieu, les attaches dans ce monde — parents, biens, mariage —, appels qui ont reçus plus tard le nom de conseils évangéliques et dont nous constaterons tout à l'heure l'importance pour notre sujet.

Nous pouvons essayer de résumer ainsi les caractères les plus saillants de l'ascétisme chrétien : théologiquement, il est la réalisation des conseils évangéliques et de la folie de la Croix ; pneumatiquement et psychologiquement, il est la conscience du péché originel et personnel dans toutes ses implications, la componction du cœur et la pénitence, la conversion (*μετάνοια*), la conscience de la difficulté du salut (et non pas seulement de la perfection), de la voie étroite, l'aspiration à faire fructifier pour

1. H. S. Mayer, *Benediktinisches Ordensrecht*, I. Beuron, 1929, p. 28.
2. J. A. Moehler, *Geschichte des Mönchtums* (Gesammelte Schriften, 1840, II, p. 165). Cfr Mayer, *l. c.*
3. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.

Dieu les dons reçus dans le baptême et d'obtenir ainsi, par la miséricorde de Dieu, le Royaume de la Sainte Trinité.

Mais il y a autre chose encore : dès le début du christianisme, on voit que ceux qui pratiquent l'ascèse chrétienne sont gratifiés par Dieu, pour exercer l'ascèse et aussi pour la récompenser, de dons spéciaux utiles à la communauté chrétienne, de charismes ; ils ont un service charismatique dans l'Église : ce sont les confesseurs, les prophètes, les vierges, tandis que d'autres, les successeurs des Apôtres, ont un service hiérarchique. D'ailleurs les services charismatiques et hiérarchiques peuvent se rencontrer dans la même personne, comme ce fut le cas pour les Douze Apôtres. Nous voyons donc que l'ascétisme dans le christianisme n'était pas seulement une disposition subjective, un *Enthusiasmus*, mais aussi un charisme et un état, une fonction dans l'Église.

Au IIIe siècle, l'esprit ascétique s'incarne dans l'Église orientale d'une façon tellement puissante qu'il agit à travers toute son histoire et continue jusqu'à présent. Vous devinez déjà que je veux parler d'Origène, que W. Völker, qui lui a consacré un si beau livre en étudiant son idéal de perfection, a appelé « un important chaînon entre les pneumatiques de l'ancienne forme et le monachisme naissant » [1].

Chez lui, ce qu'il faut surtout remarquer, puisque ce serait aller trop loin que de développer cette étape historique, c'est la tendance vers un charisme de connaissance mystique, vers la gnose, la *theoria*, le *φώτισμα* (illumination), tendances que je ne puis qu'énumérer ici et que nous rencontrerons plus tard. Retenons aussi qu'Origène ne veut pas que le gnostique se retranche du monde, mais qu'il exerce un ministère spécial, le « service charismatique » du gnostique. D'ailleurs, le retrait de la communauté chrétienne pouvait alors, quand l'Église n'avait pas de statut dans l'empire, lui être fatal à d'autres points de vue encore.

Quand l'Église reçoit sa reconnaissance, ce dernier inconvénient disparaît. Le gnostique commence d'ailleurs à ressentir des difficultés à demeurer dans la communauté parce que son

1. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tubingue, 1931, p. 180.

niveau spirituel s'abaisse, que le service charismatique rencontre moins d'écho et qu'il se met à éprouver l'action déprimante de son entourage, une *κατάβασις* ; il éprouve le besoin de s'isoler, et c'est cette anachorèse qui, d'après la plupart des historiens, a constitué formellement le monachisme en Orient. Dom Hilpisch s'exprime ainsi : « Deux éléments distinguent le monachisme : d'une part, la sortie de la communauté, l'isolement dans le désert, le regroupement en groupes particuliers, et d'autre part, comme profession propre, l'élan vers la perfection » [1].

Les moines continueront la fonction des charismatiques, des pneumatiques. On leur donne les mêmes noms qu'à ceux-ci : martyrs, confesseurs, vierges. Des traits nouveaux et accentués viennent s'ajouter au type ascétique décrit plus haut. Le mieux est de se plonger dans le milieu merveilleux de la *Vita Antonii* et des *Apophtegmata Patrum*. De mille traits psychologiques, pneumatiques, anecdotiques, ils composent le visage concret imposant et presque effrayant du moine, du pneumatophore dont saint Antoine est la personnification la plus forte, lui qui reste « le prototype, — *das Urbild*, comme disait Hörmann —, du pneumatophore charismatique, du moine charismatique [2] ».

Que devons-nous retenir, en plus de cette impression générale, de cette figure ? D'abord les principaux instruments de l'ascèse, qui resteront les trois éléments classiques de l'ascèse anachorétique : cellule, prière, travail : la solitude, où travail et prière alternent et se soutiennent. Mais, à part cela, on ne voit pas dans l'ascèse intense, enthousiaste d'Antoine, des exercices très différenciés pour l'acquisition de telle vertu particulière. Sa vie spirituelle présente un tout organique où chaque chose dépend des autres et l'exige dans son être et dans sa croissance. Le principal ressort de cet organisme est la purification du cœur, des passions et des pensées, le cœur étant dans le sens ancien le centre spirituel de la personnalité.

Quant aux charismes, qui viennent couronner l'ascèse d'An-

1. S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*. Fribourg-Br., 1929, pp. 7-8.

2. J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*. Donnauwörth, 1913, p. 11. Cet auteur dépend fortement de K. Holl, cité plus haut. Cfr *RHE*, 1921, p. 385.

toine, — car « c'est un axiome que l'âme, qui est à l'image de Dieu, doit pouvoir voir Dieu pourvu que les taches du miroir causées par le péché soient enlevées »[1] —, ce sont surtout des dons gnostiques. Parmi ceux-ci, les plus grands sont la contemplation de Dieu, le discernement des esprits qui a sa racine dans le fait qu'Antoine vit dans le monde des esprits, en union avec les bons, en lutte avec les mauvais, la « cardiagnosie » (connaissance des cœurs : cœur pris encore une fois dans le sens ancien), le don de conseil, la parole qui éclaire, le *ῥῆμα*, et, parmi d'autres charismes spécialement monacaux, la guérison des malades.

La sainteté d'Antoine qui se manifeste, qui est glorifiée dans ses charismes, attire les hommes et provoque chez eux, en réponse à son propre enthousiasme, un enthousiasme pris au sens du christianisme, entier et héroïque. Parmi les hommes qui viennent à lui, il en est qui se fixent à ses côtés, et c'est ainsi que naissent des groupements de moines.

Je ne puis m'attarder à l'organisation du monachisme d'Antoine ni à ses relations avec l'Église hiérarchique. Retenons pour notre sujet son caractère enthousiaste et anachorétique, ascétique et charismatique dans le sens du charisme manifesté, mais retenons aussi que tous les compagnons d'Antoine n'étaient évidemment pas des charismatiques au même degré.

Avec le temps, ont été organisées par ces moines des formes anachorétiques mitigées, lauriotes, parce qu'ils ne pouvaient supporter la solitude complète ; mais ces formes ont toujours été considérées comme des formes inférieures, et même, le grand organisateur du cénobitisme égyptien, Pacôme, semble ne considérer cette forme de vie monastique que comme une nécessité et non comme ayant une valeur propre. L'anachorétisme reste toujours la forme idéale pour le moine égyptien parce que c'est « dans la vie de silence que le sens du monde meurt et que l'œil s'ouvre aux mystères du *κόσμος νοητος* »[2]. Le moine égyptien a trop le sens psychologique et pneumatique pour ne pas garder la mémoire vivante de la forme propre à l'anachorèse, qui faisait abandonner par les premiers moines le genre de vie des anciens ascètes.

1. HOLL, *l. c.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 202.

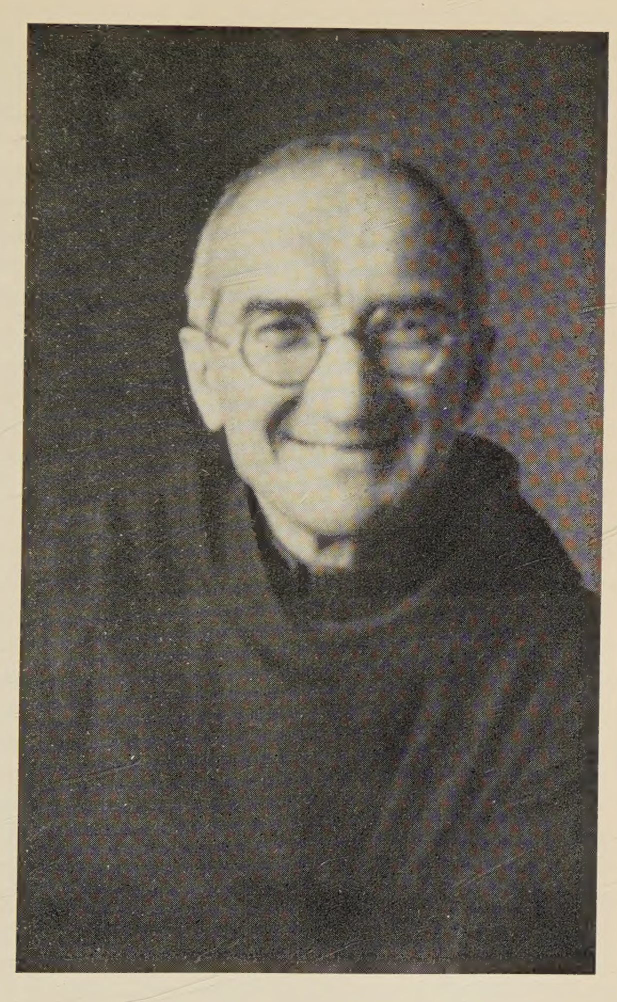
Cependant, en Orient, il y aura un moine, et un très grand qui donnera un fondement théologique et biblique au cénobitisme. Ce sera saint Basile. Il trouve ce fondement dans l'imitation de la première communauté chrétienne de Jérusalem, qui avait tout ensemble, et, dans l'exercice des vertus que la vie anachorétique ne permet pas, l'amour du prochain et l'obéissance envers un supérieur. Une autre de ses raisons était de trouver un remède aux excentricités des anachorètes. De plus, le cénobitisme lui apparaissait comme une source de charismes, bien que différents de ceux de l'anachorétisme, moins apparents qu'eux et venant plutôt se ranger dans la « grâce sanctifiante ». L'ascèse reste, bien que cénobitique, une ascèse du cœur, une ascèse organique. Mais il est important de noter que chez saint Basile apparaît une certaine contradiction : si théoriquement, il exalte le cénobitisme, pratiquement il en sent le côté déprimant. Et il faut remarquer la vérité des paroles de Holl : « Seul celui qui n'est pas contraint d'entrer en relation avec autrui trouve le recueillement intérieur nécessaire à la vigilance constante de ses propres pensées ... et est capable de vivre continuellement dans le monde invisible d'en-haut » [1]. Et plus loin : « Basile célébrait, comme la fin la plus haute, le recueillement de toutes les pensées en Dieu, et, comme le bonheur le plus élevé, la contemplation ravie de la beauté de Dieu. Mais comment cela pourrait-il s'allier avec l'obligation du travail pour les autres ? » [2]

Holl et Hörmann trouvent que le monachisme basilien a un pneumatisme, un enthousiasme atténué, et ramené au niveau théologique et moral. L'anachorétisme continue donc à rester l'idéal.

Mais l'idéal de saint Basile ne se maintient pas longtemps en Orient. L'anachorétisme mitigé reprend vigueur aux Ve et VIe siècles en Palestine. Dans les laures de là-bas refleurit un grand enthousiasme charismatique et ascétique. Les charismes des moines attirent les populations, réveillent en elles l'enthousiasme et sont considérés comme signe de la ferveur des monastères.

Au Ve siècle, le concile de Chalcédoine vient donner un certain

1. *Ibid.*, p. 155.
2. *Ibid.*, p. 176.



DOM CLÉMENT LIALINE († 1958).

statut au monachisme. Au VIe siècle, la célèbre Novelle de Justinien vient déclarer le cénobitisme obligatoire dans l'Empire. Mais si les formes indépendantes d'anachorétisme sont prohibées, l'anachorétisme est maintenu dans les *cœnobia* et l'idéal de l'*ἡσυχία*, du silence et de la solitude, continue.

Le monachisme constantinopolitain devient nécessairement plus actif et commence à rendre, en grande partie, les mêmes services que le clergé séculier. L'abbé Marin trouve ce phénomène conforme à l'idéal basilien : « Afin que l'exemple de la sainte vie des moines ne fût pas perdu pour la société, il (Basile) sut trouver un juste tempérament entre la vie active et la vie contemplative ; et les moines, jusque-là relégués dans les déserts, virent les couvents se multiplier dans les villes et les lieux habités, afin que le philosophe ne demeurât pas en dehors de la société, ni l'homme politique en dehors de la philosophie » [1]. Holl et Hörmann trouvent que c'est là une atténuation *(Dämpfung)* du service monastique.

Mais au VIe siècle, en pleine effervescence du monachisme constantinopolitain, due à la réforme de saint Théodore Studite, apparaît plus nettement dans le *Testament* (διαθῆκη) de celui-ci [2], une distinction monastique plus nettement fondamentale pour tout le monachisme oriental subséquent, et dans laquelle reparaît l'antagonisme de l'anachorétisme et du cénobitisme et les degrés de perfection spirituelle que nous avions notés en parcourant le monachisme égyptien : « les microschèmes » qui sont les « pratiques », les moines occupés aux besognes matérielles et qui ne peuvent prendre toutes les obligations de la vie monastique parfaite, et les « mégaloschèmes » qui sont les « pneumatiques », ceux qui conservent l'idéal de l'*ἡσυχία* ; ils restent dans le silence et sont même dispensés d'une partie de l'Office. Si l'évêque devient mégaloschème, il ne peut plus exercer son ministère.

Il faut que je revienne un peu en arrière pour signaler un important élément de l'idéal monastique, la fixation de la consécration monastique. D'après dom Casel, elle existait sous des formes différentes depuis les origines du monachisme, en tous cas chez saint Basile. Elle prend une forme sacramentelle avec le

1. E. MARIN, *Les moines de Constantinople*. Paris, 1897, p. 109.
2. P. G., 99, 1820.

Pseudo-Denys et elle est adoptée par saint Théodore Studite. Nous voyons s'accentuer ici l'élément charismatique, dans le sens d'action divine, de « mystère », d'*opus operatum*. C'est la fixation du monachisme comme état ecclésiastique et le fondement liturgique de la vie angélique (*βίος ἀγγελικός*). Cette sacramentalité pouvait, d'après Holl, diminuer l'enthousiasme pneumatique en donnant la prédominance à l'*opus operatum* sacramentel. Il n'en est rien. L'*Enthusiasmus* continue aussi bien du côté monastique que du côté du peuple, aux yeux duquel le prestige des moines augmente encore du fait de la consécration ecclésiastique. L'*Enthusiasmus* atteint même son apogée dans la plus grande figure du monachisme byzantin, Siméon « le Nouveau Théologien », lequel atteint un niveau de gnose qui lui a valu ce titre, que l'Église orientale n'attribuait qu'à saint Jean l'Évangéliste et à saint Grégoire de Nazianze. Il introduit dans l'enthousiasme oriental un élément nouveau, qu'on trouve cependant déjà chez Origène : la vision de la lumière de Dieu, qui, trois siècles plus tard, à l'apogée de l'hésychasme, provoquera tant de controverses. On se souvient encore du *φώτισμα* d'Origène comme caractère de la gnose. L'enthousiasme photique de l'hésychasme continue à vivre au Mont Athos avec des intensités différentes [1].

Du Mont Athos, il a, par deux fois, aux XVe et XVIIe siècles, pénétré en Russie où il a allumé l'enthousiasme des « staretz » de la Volga et des staretz du XIXe siècle [2]. Le staretz est la réplique, en plein XIXe siècle, et même au XXe du type antonien du monachisme, moins peut-être le caractère terrifiant que lui donnait le désert. Leurs monastères s'appellent encore « Skite » *(Scété)*. Vous y voyez les mêmes charismes de discernement des esprits, de lecture des pensées. On se croirait dans un pays de merveilles. L'enthousiasme des staretz allume celui des foules ; elles cherchent en eux les chrétiens authentiques, le sel de la terre, des hommes nouveaux, graves, bons, consolateurs, « christophanes ». L'hésychasme culmine dans la figure du staretz Sera-

1. Cfr Basil KRIVOSHEIN, *The Ascetic and theological Teaching of Gregory Palamas*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, III (1938), pp. 26-33, 71-83, 138-151, 193-214.

2. Cfr Igor SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*. Vienne, 1936.

phim de Sarov, canonisé par l'Église russe, et qui non seulement a vu la lumière du Thabor, mais l'a montrée à d'autres en se transfigurant devant eux.

Avant d'arriver à résumer le caractère du monachisme oriental, il faudrait peut-être se demander pourquoi je n'ai pas parlé du monachisme oriental catholique. La raison en est que ce monachisme est presque inexistant ; et quand il existe, à part la fondation des Studites en Galicie, qui a été un retour aux traditions du *Stoudion*, il a été influencé par les formes de vie religieuse que nous aborderons bientôt.

* * *

Nous pouvons essayer maintenant de déterminer certains caractères permanents importants du monachisme oriental.

1. *Le monachisme oriental au point de vue spirituel.*

a) L'idée monastique orientale appartient au domaine psychologico-pneumatique, et, depuis Origène qui lui a donné une rigoureuse expression, elle est celle d'une vie d'union à Dieu avec le *κόσμος νοητός*. Cette union est atteinte du côté de l'homme par l'ascèse, qui n'est pas conçue comme un ensemble d'exercices indépendants et de lois extérieures à observer (observances, vœux, etc.), mais comme une loi physico-spirituelle (importance des mortifications corporelles), pour dégager les facultés supérieures de l'esprit. Dans cette ascèse, l'expression principale de cette loi est la garde du cœur par la solitude et le silence, l'obéissance ne jouant pas un rôle primordial.

b) Les pièges de cette idée essentiellement ascétique du monachisme sont : 1° l'embourgeoisement dans l'idiorrythmie ; 2° le sacramentalisme et la consécration monastique ; 3° la primauté de l'expérience spirituellesur la théologie, même chez saint Basile qui cependant réagit : excès du surnaturel senti (messaliens, hésychastes), prédominance des charismes sur la grâce sanctifiante d'où un pélagianisme pratique (ou semi-pélagianisme de Cassien), prédominance du mégaloschème sur l'évêque ainsi que sur la liturgie.

c) Un autre piège de cette idée serait son caractère presque exclusivement individuel et subjectif. Cependant ici ce n'est qu'une apparence : le service social existe, mais d'une façon spéciale. Le premier devoir social, en effet, est la création ascético-pneumatique de « l'homme nouveau », parce qu'il est la manifestation de l'Esprit, la manifestation des enfants de Dieu et allume l'enthousiasme chez les autres. Ce service pneumatique d'éveilleur de l'Esprit est primordial et n'exclut d'autres services sociaux que s'ils s'opposent à lui (ainsi saint Basile permet à ses moines d'aller dans les hôpitaux) [1]. L'apostolat dans le sens moderne, la cure des âmes sur le plan moral, leur apparaît sur un plan différent, et, pour certains, peut-être à un niveau inférieur. Le vrai service apostolique est pour eux justement ce service pneumatique parce que les Apôtres étaient possesseurs du *Pneuma* au plus haut degré.

On peut dire que les moines orientaux avaient une très grande sensibilité pour les lois de l'esprit, et que de là vient leur préférence pneumatico-psychologique pour la vie anachorétique et leur méfiance à l'égard du ministère extérieur. Enfin, le peuple oriental cherche en eux précisément ces qualités pneumatiques, cette beauté spirituelle des hommes célestes et des anges terrestres. C'est plutôt le peuple qui va aux moines que l'inverse. On peut se demander si cette persistance du type pneumatique, de la « mémoire mystique » du monachisme égyptien n'est pas une conséquence du genre hagiographique qui a joué tant de mauvais tours aux historiens. Holl s'est posé la question et ne le croit pas [2].

2. *Le monachisme oriental au point de vue institutionnel.*

a) L'idée monastique orientale a toujours ressenti une certaine méfiance à l'égard de l'institutionnalisme (pas de liens jusqu'à Chalcédoine), parce qu'elle craignait de perdre son caractère pneumatico-psychologique. A la Novelle de Justinien (527-565), on réagit par la distinction entre microschèmes et mégalo-

1. Holl, *l. c.*, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 188.

schèmes qui sauvegarde le pneumatisme dans le monachisme, puisque le microschème n'est pas considéré comme un vrai moine. D'autre part, elle introduit une idée pneumatique dans le Droit canon, et cela est très important : le monachisme apparaît ainsi comme nécessaire à l'essence de l'Église. Ce point a influencé toute l'Orthodoxie. Grâce à lui, le monachisme oriental reste vraiment l'état des pneumatiques, comme le veut dom Casel, en comprenant le pneumatisme d'une façon plus objective par la consécration monastique ; celle-ci comporte d'ailleurs en Orient une valeur plus grande que les vœux.

b) Aussi, l'ecclésification du monachisme oriental n'a pas amené une cléricalisation complète ni la distinction fondamentale des moines (ou religieux) entre prêtres et laïcs, bien qu'en Russie une cléricalisation de tous les moines lettrés se soit dessinée. Le cumul possible des deux services, pneumatique et clérical, ne fait pas absorber le premier par le second ; et c'est plutôt le contraire qui se produit. La cléricalisation est parfois considérée comme une déchéance.

c) Le cénobitisme, à part la tentative de justification par saint Basile (justification théologique), est resté considéré, pour des raisons ascétiques, et conséquemment pneumatiques, comme une forme inférieure, atténuée, embourgeoisée ; elle introduit à nouveau le monde dans la vie monastique, elle produit la *κατάβασις*, elle s'oppose à l'épanouissement de l'esprit.

d) On peut se demander si l'état monastique dans l'Église est un état essentiellement liturgique ou moral. Le point s'éclairera mieux plus tard en comparaison avec l'Occident. Je pense qu'il faudrait répondre que, pour autant que les moines vivent de la vie angélique, ils sont des liturges. Ceci concorde tout-à-fait avec les affirmations de Peterson : « C'est l'imitation, dans son ordre à lui, de la liturgie des anges qui va, entre autres, caractériser essentiellement le moine dans le sens ancien du terme »[1].

Mais n'oublions pas que ce sont justement les mégaloschèmes, ceux qui portent par excellence l'habit angélique, qui sont dispensés d'une partie de l'office ; ceci affaiblit cette thèse théo-

1. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*. Leipzig, 1935, p. 57.

logique et s'explique encore une fois par la primauté du pneumatico-psychologique.

e) Le monastère est *schola theoriae* mais pas *schola dominici servitii* (terme moral) à moins qu'on ne dise qu'il est *schola pneumatici servitii* (*πνευματικὴ διακονία*).

3. *Opposition contre l'idée monastique.*

a) Contre son incarnation institutionnelle : Actuellement, dans toutes les Églises orthodoxes, se dessinent une réaction ou des réactions. Un des représentants littéraires de la réaction contre l'« institution » est le staretz Zozime du roman de Dostoevsky, *Les Frères Karamazov*, qui considère qu'Aliocha Karamazov ne doit plus rester au monastère, mais accomplir sa mission pneumatique dans le monde (se rappeler que l'état monastique à vie n'est introduit en Orient que depuis saint Basile). Il existe actuellement un archimandrite russe qui n'est moine nulle part, (les moines sans attache stable, ayant reçu seulement la consécration monastique, sont permis par le Droit canon oriental et sont nombreux dans l'émigration), et qui prône le «monachisme blanc», lequel n'est au fond que l'ascétisme dont nous avons parlé au début. Ces deux tendances ne sont pas à proprement parler anti-monastiques. Ernst von Hippel y voit la preuve que l'esprit monastique se cherche de nouvelles incarnations [1].

b) Contre le service pneumatique : Cette réaction, sans vouloir faire disparaître le monachisme, désirerait qu'il s'occupât davantage d'apostolat et d'étude.

c) Contre l'anti-humanisme monastique : C'est la plus dangereuse, parce que la plus opposée à l'esprit ascétique, à tous les caractères spirituels qui le constituent. Sa manifestation la plus intéressante est l'humanisme russe dont le principal représentant est le philosophe Berdiaev, qui considère l'esprit de création, pour des raisons qu'il est impossible de résumer ici, mais dont on trouvera le meilleur exposé dans son ouvrage *Le Sens de la*

1. Ernst von Hippel, *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung.* Halle, 1936.

Création [1], comme supérieur à l'esprit ascétique. Mais tant que le christianisme oriental existera, l'esprit ascétique se maintiendra, bien que l'institution monastique y puisse disparaître, comme c'est le cas pour l'Église nestorienne.

II. Le monachisme occidental.

Il nous faut maintenant passer à l'Occident. Je suivrai le même plan que pour l'Orient, mais je serai plus bref parce que l'idée et l'histoire de ce monachisme nous sont plus connues.

En Occident aussi, l'idée ascétique a existé dans différentes incarnations avant de revêtir celle du monachisme bénédictin que nous étudierons presque exclusivement parce que je le connais mieux, et que nous ne pouvons trop élargir notre sujet.

Cet esprit ascétique n'a jamais eu de tendances gnostiques, de recherche des charismes d'illumination, comme celles que nous avons vues chez Origène, et, après lui, dans le monachisme oriental. D'ailleurs, cet esprit ascétique, avant de retrouver des représentants dans saint Martin, qui est l'Antoine d'Occident, a rencontré une forte opposition de la part de Vigilance et de Jovinien, dont les polémiques avec saint Jérôme sont connues, et qui le considéraient comme du manichéisme. Même dans les essais de vie commune dont les initiateurs ont été saint Augustin et saint Eusèbe de Verceil, l'idéal ascétique était subordonné à l'idée de *vita communis*. Retenons cela, parce que c'est le noyau primitif des clercs réguliers qui sont, comme nous le verrons plus loin, l'incarnation spécifique de l'idéal « religieux », de la « vie religieuse » en Occident.

Mais l'idéal ascétique oriental fait aussi son entrée en Occident, certainement depuis saint Athanase, et surtout avec Cassien qui est le canal pur et simple de cette tradition. Les fondations monastiques, sous l'influence orientale, en gardent tous les caractères : individualisme, pneumatisme qui provoquent des conflits avec la hiérarchie ; mais l'ascétisme devient plus corporel et prend le caractère presque exclusif de pure mortification. On semble oublier son caractère organique. Enfin remarquons que

2. N. Berdiaev, *Le sens de la Création*. Trad. franc. de J. Cain. Bruges, 1955.

les moines occidentaux ont été, dès le début, de grands missionnaires.

J'en arrive à saint Benoît lui-même. Il est très difficile d'énumérer brièvement les principales caractéristiques de son œuvre, de l'incarnation qu'il a donnée à l'esprit monastique, incarnation si puissante qu'il est justement appelé « le Père du monachisme occidental », et dont le secret intime est la racine de cette vigueur.

L'élément le plus incarnant, chez lui, est l'octroi d'une loi aux moines, en grande partie pour réagir contre les moines vivant sans loi, à leur gré, sarabaïtes et gyrovagues ; moines ambulants qu'il fixe par le vœu de stabilité que sa règle demande. Par cette règle, il donne à ses moines d'être des cénobites, *fortissimum genus*, et de mener ensemble une vie surtout honnête, *honestas morum*, et par là de trouver Dieu, car c'est lui que le moine doit chercher pour pouvoir être admis dans la famille monastique. La vie commune des moines de saint Benoît n'est pas exclusivement ascétique, *nihil asperum, nihil grave ;* c'est au fond là l'idéal de la *vita communis* que nous avons vu tout à l'heure, mais dépourvu de caractère clérical. Les moines de saint Benoît, et lui-même peut-être, sont des laïcs, et les dispositions qu'il prend dans sa règle vis-à-vis des prêtres sont tout à fait dans l'esprit antique.

Fidèles à notre but, tâchons d'apercevoir, en détaillant maintenant l'œuvre de saint Benoît, ses relations avec l'esprit et les réalisations monastiques orientales, qu'il a principalement connues à travers Cassien.

Voyons-en d'abord l'esprit. Saint Benoît a été anachorète durant la première partie de sa vie. S'il est devenu cénobite, ce n'est pas par une appréciation personnelle du cénobitisme comme supérieur à l'anachorétisme ; au contraire, l'anachorétisme reste pour lui l'idéal du moine parfait, et le cénobitisme est un état pour ceux qui n'en sont pas capables ou qui y prépare certains par une longue probation. Vous reconnaissez là le leit-motiv du monachisme oriental. La loi qu'il donne au cénobitisme, bien qu'elle renferme des prescriptions extérieures et des observances — nous y reviendrons — contient aussi, à l'instar des ordonnances et enseignements des moines orientaux, un enseignement spirituel, tel le célèbre chapitre VIIe sur l'humi-

lité, qui est une vraie philosophie de l'esprit et montre les emprises successives de l'esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme. Dans son enseignement ascétique, si saint Benoît ne parle pas *ex professo* de la purification du cœur, ressort essentiel de l'ascèse monastique orientale, il en est encore imprégné, et cela se voit dans la Règle à plusieurs endroits, surtout au premier degré d'humilité qui est la garde du cœur, et aussi dans la prière *non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrymarum.*

Il garde aussi de l'ancienne ascèse le manque de distinction entre le salut et la perfection et le sentiment fondamental de componction.

La tendance pneumatique de saint Benoît a été mise en évidence par dom Herwegen [1] et ensuite détaillée par dom Casel dans son étude *Benedikt von Nursia als Pneumatiker* [2].

Dans une partie de cette étude, dom Casel montre que la Règle et son titre même ne sont et ne signifient pas un ensemble juridique mais l'expression de la foi immanente de la vie monastique. Dans une autre partie, il fait ressortir dans la vie de saint Benoît son rayonnement spirituel, pneumatique.

Nous pouvons dire que par là saint Benoît est dans la ligne gnostique et charismatique qui nous est un peu connue. Cette ligne se manifeste surtout dans sa vie écrite par saint Grégoire et qui rappelle la vie des thaumaturges orientaux.

Pour l'organisation, le règlement proprement dit de la vie cénobitique, remarquons son caractère pneumatique d'abord en ce que la norme suprême est l'Abbé, qui n'est pas le *superior major* du for externe auquel on pense maintenant, mais, selon ce que la Règle exige de lui, un pneumatique à l'instar de saint Benoît lui-même, un maître de la vie spirituelle. Ensuite, l'entrée définitive dans la communauté se fait par l'imposition de l'habit, une bénédiction et l'émission de vœux consignée dans une charte, contrat bilatéral. On discute sur l'importance respective de ces trois éléments, mais les deux premiers sont essentiels à la consécration du moine *(Mönchsweihe)*. En troisième lieu, le pneuma-

1. D. I. HERWEGEN, *Saint Benoît*. Bruges, 1936.
2. O. CASEL, *Benedikt von Nursia als Pneumatiker*, dans *Heilige Ueberlieferung* (Festgabe Herwegen). Münster, 1938, pp. 96-123.

tisme se manifeste dans l'organisation de l'office divin qui acquiert une importance qu'il n'avait pas dans le monachisme oriental. Cependant, bien qu'il introduise une note d'obligation moins connue en Orient (*pensum servitutis, opus Dei)*, saint Benoît maintient son caractère angélique et exige du moine surtout la révérence envers Dieu qui est aussi une disposition requise du monachisme oriental.

Dans les règlements extérieurs, le code pénal et juridique reçoit une place considérable ; cependant, pas plus que chez saint Pachôme (on se rappelle le caractère hétérogène de sa règle), les observances n'ont jamais de valeur purement extérieure et indiquent ou exigent une disposition spirituelle.

On peut donc conclure — et les raisons pourraient être multipliées — que le charisme existe dans la Règle, mais plutôt à l'état subjectif, bien que le côté objectif ne soit pas absent ; dom Casel et dom Herwegen doivent le détailler, preuve qu'il n'est pas très apparent.

Où une certaine atténuation du pneumatisme se révèle, c'est dans le but que saint Benoît se propose : *initium conversationis (monasticae)*. Le cénobitisme n'est pas pour lui, comme pour saint Basile, un idéal, une source de charismes, mais une adaptation de la vie monastique pour des personnes incapables d'une vie plus haute, ou une école, une probation pour ceux qui désirent la perfection de la conversion ; la *celsitudo perfectionis* (d'après dom Casel : saint Benoît) règle la vie « pratique » (*βίος πρακτικός*) et prévoit la *theoria* mais la laisse à l'initiative de la grâce divine et à la lecture des Pères.

Si le pneumatisme de saint Benoît pouvait nous sembler atténué, plus même que celui de saint Basile, le chapitre 73e conseillant aux forts d'aller aux sources les plus pures de la grande tradition monastique orientale, nous ouvrirait des fenêtres sur le pneumatisme le plus élevé ; mais saint Benoît se retire alors et laisse la place à ses maîtres.

Nous pouvons caractériser l'atténuation du *pneuma*, qui est réelle, mais seulement provisoire pour ceux qui le possèdent réellement, comme un abaissement de la vie du niveau pneumatique au niveau moral — *honestas morum* — ; ce ne serait plus l'*Enthusiasmus* mais le régime de la « grâce sanctifiante ». Pour

prendre une comparaison orientale qui résume le tout, ne pourrait-on dire que saint Benoît organise dans sa Règle une vie monastique pour microschèmes, en prévoyant dans le dernier chapitre et dans les endroits cités, la possibilité du grand habit pour certains? Au point de vue occidental, j'ai déjà entendu dire que les bénédictins étaient, par rapport à l'ancien monachisme, ce que seraient aujourd'hui des « oblats » ; cependant dans le monachisme bénédictin il y a place pour plus d'*Enthusiasmus* que pour cette forme mitigée, par exemple le 12e degré d'humilité qui est la perfection de la charité se manifestant dans la vie extérieure du moine, et le 68e chapitre *(si impossibilia injugantur)*, qui demande l'obéissance héroïque.

* * *

Traçons rapidement un tableau de l'idée bénédictine, laissant de côté, comme nous l'avons fait pour l'Orient, les déformations humaines. Dans le cas de la vie bénédictine, c'est surtout l'embourgeoisement qui est son piège essentiel, à cause de sa condescendance constitutive envers les pusillanimes.

Les trois principaux traits venus s'adjoindre à l'idéal bénédictin primitif sont : 1° La cléricalisation des moines et la division subséquente en moines de chœur et frères ; 2° L'introduction des études ; 3° La mise du monachisme au service de l'Église. Ces trois caractères, tout en n'étant pas contraires de soi à la Règle, ont présenté certainement des pièges pour l'esprit monastique bénédictin.

Les études ont abrégé le temps consacré par les moines à la *lectio divina*, à la lecture de l'Écriture et des Maîtres de la vie spirituelle. Cet inconvénient quantitatif, plus dangereux pour un monachisme essentiellement gnostique (et encore, y aurait-il beaucoup de nuances à apporter), est peu de chose devant le danger qualitatif de faire pratiquement oublier la différence entre un moine savant et un savant non moine. Il faut se rappeler ici la célèbre et fort instructive controverse entre Mabillon et Rancé.

Le cléricalisme des moines risquait de leur faire oublier leur charisme propre, pour ne voir que celui du sacerdoce. Et, corrélativement, dans leur service de l'Église, d'oblitérer le sens du

service pneumatique, apostolique dans le sens ancien, en faveur du service pastoral, *cura animarum*, apostolique au sens moderne. Ajoutons, pour ne plus y revenir, que si le service des bénédictins dans l'Église a toujours porté un caractère monastique, que nous caractériserons plus tard, il n'a jamais été le service d'*Enthusiasmus* pneumatique, mais plutôt, conformément à l'*honestas morum*, un service culturel et monastériellement missionnaire.

Ces trois pièges ont encore été renforcés par l'organisation d'une vie religieuse inconnue en Orient, mais très ancienne en Occident, celle des clercs vivant en commun, parce que leur idéal était précisément centré sur les trois caractères énumérés et qui sont seulement adventices pour l'idée bénédictine.

Je ne peux qu'effleurer l'idéal du cléricalisme régulier pour l'opposer, puisque l'histoire nous y invite, à l'idéal monastique. L'ascèse n'y est pas considérée comme une loi mystérieuse de l'esprit (l'office est parfois abandonné), mais comme une série d'exercices pour arriver à la perfection (l'idée du salut personnel y joue un moindre rôle), et on la met au service apostolique dans le sens moderne, pastoral. Il en découlera une prédominance des vœux, des observances, en un mot, de l'esprit moral, canonique du for externe. Ainsi nous voyons disparaître la consécration monastique et apparaître la seule profession des vœux. Je ne veux nullement lui refuser un pneumatisme ; je veux dire que ce pneumatisme n'est plus monastique.

Les historiens protestants considèrent pour la plupart que le monachisme occidental a perdu son pneumatisme et son mystère en adoptant la mentalité religieuse des ordres cléricaux. Ernest von Hippel, après avoir donné une étude très intéressante sur la conception monastique de saint Benoît, selon laquelle « l'ordre externe devient l'expression des nécessités de l'âme et de l'esprit [1] », en étudie la dégradation dans les commentaires de la Règle où les choses religieuses s'éloignent progressivement « de leur lien originel avec la nature spirituelle de l'homme » [2] : disparition du monachisme dans le cléricalisme régulier. Il voudrait voir une nouvelle incarnation de l'esprit ascétique et trouve le monachisme périmé.

1. E. Von Hippel, *l. c.*, p. 59.
1. *Ibid.*, p. 85.

Des historiens catholiques, tout en maintenant la persistance de l'idéal monastique, ont aussi constaté une certaine « dépneumatisation », par exemple dom Casel, qui étudie la disparition graduelle de l'élément de la consécration monastique en Occident dans la liturgie monastique elle-même.

Pour être complet, il faut ajouter — (et notre sujet nous oblige d'exclure les réveils pneumatiques d'*Enthusiasmus* dans les ordres cléricaux et laïcs en Occident) — que des réactions se sont fait jour dans le monachisme occidental contre la forme bénédictine classique : tel un réveil de l'anachorétisme oriental chez saint Romuald (type lauriote), chez les chartreux, et enfin une réaction cénobitique urgée chez les Trappistes. Cependant nulle part que je sache, elle n'a pris le caractère de l'*Enthusiasmus* gnostique de l'Orient, avec la prédominance de l'ascèse du cœur.

Enfin, on pourrait faire allusion au réveil du monachisme chez les protestants. On peut voir à ce sujet l'ouvrage de Fr. Parpert [1] *Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus.* Parpert y montre comment d'abord dans la théologie, ensuite dans la pratique, s'est manifesté socialement l'ascétisme chrétien radical, qui est un élément essentiel du christianisme, et que Luther aurait voulu confiner dans la conscience individuelle. Retenons que la question des vœux religieux n'y tient aucun rôle, mais bien la solitude, le silence, la prière et — ce qui est caractéristiquement protestant, intensifié par la théologie dialectique de Barth, — la négation de la culture. Tout le livre de Parpert mérite une lecture attentive quand on veut faire une phénoménologie monastique. Et puisque nous avons parlé dans la première partie d'une réaction humaniste et antimonastique représentée par Berdiaev, faisons remarquer que c'est ici Barth qui mène la réaction anti-humaniste et monastique dans le protestantisme.

* * *

Munich, 1931.

Résumons maintenant.

Les traits principaux de l'idéal bénédictin qui s'est maintenu ont été : *a)* une vie en commun (*vita communis*, si caractéristique de l'Occident), qui a pour but la sanctification de la communauté et des personnes, la vie religieuse en communauté étant un but en soi, et n'étant pas ordonnée à aucune occupation extérieure, mais aucune occupation extérieure n'étant exclue si elle ne contrecarre le but. *b)* Dans cette vie en commun, qui est une réalité organique et mystérieuse, prédominent trois éléments classiques pour le monachisme : la cellule, la prière, le travail ; la prière surtout sous sa forme liturgique est le principal. L'ascèse n'est pas une somme d'exercices mais reste un tout organique, centré au moins implicitement sur la purification du cœur, ce qui apparaît très nettement chez dom Augustin Baker [1]. Le tableau ne semble pas très pneumatique si on le compare avec celui qui a été tracé en conclusion de l'Orient.

Au point de vue canonique proprement dit (puisque, liturgiquement, la consécration monastique reprend une place dans les rituels monastiques) le monachisme n'a pas de statut. Le terme *monachus* n'apparaît qu'une fois dans le Code. Quand il s'agit de préséances, canoniquement les moines sont des réguliers [2], des religieux cléricaux à vœux solennels, et comme tels, ils sont obligés à ne recevoir comme moines de chœur que des gens aptes à recevoir la prêtrise. Les moines anachorètes ne sont pas reconnus comme religieux et n'entrent pas du tout dans le Code. C'est une réminiscence de la novelle de Justinien.

Enfin le monde occidental regarde les moines moins comme des pneumatiques que comme des hommes adonnés à la liturgie et à l'exercice de la vertu de religion, et qui ont le loisir de faire des études, surtout historiques.

1. *Sancta Sophia or Holy Wisdom*, ouvrage publié pour la première fois en 1657.
2. C.I.C. can. 491 § 1.

III. Conclusions générales.

I. Résumons les traits communs du monachisme en Orient et en Occident :

1) Le monachisme est de part et d'autre une vie, une *conversatio*, un genre de vie chrétienne qui a ses lois organiques et peut-être mystérieuses, sans autre but primordial que l'intensification de cette vie elle-même. Les éléments organiques et institutionnels, — règles, vœux, consécration, — ne viennent que plus tard et ont une importance subordonnée.

2) Le service du monachisme dans le monde a un caractère spécial.

3) Dans le cours des temps, tous les moines ou une partie des moines sont arrivés à cumuler les deux *pneumata :* Office et charisme *(Amt und Charisma)*.

II. Quant aux différences, beaucoup d'entre elles ont déjà été marquées. Rappelons les principales et ajoutons-y quelques autres.

1) En Orient, le monachisme a été considéré comme une fonction très importante, essentielle, dans l'Église. Saint Théodore Studite appelle les moines les nerfs et les fondements de l'Église, *τὰ νεῦρα καὶ ἑδραιώματα τῆς ἐκκλησίας* [1].

En Occident, on considère le monachisme comme important, mais pas comme essentiel, ou on assimile son institution à celle des clercs réguliers. On pourrait dire qu'il se rapporte au *bene esse* de l'Église et non pas à son *esse* tout court :

A. — Le pneumatisme du monachisme oriental est plus apparent, plus ascétique, plus « enthousiaste » plus subjectif aussi. Ainsi : *a)* La division essentielle est pneumatique et ascétique entre microschème et megaloschème. Elle est entrée dans le Droit canon et le droit liturgique oriental. On pourrait donc dire qu'à ce point de vue le pneumatisme a absorbé le Droit canon ; *b)* le type du mégaloschème qui est l'achèvement anthropo-

1. *Cat. parv.*, dans Cozza-Luzzi, *Nova Patrum Bibliotheca*, IX, p. 266.

logique du monachisme, fait du monastère plutôt une *schola contemplationis vel sapientiae* par l'ascèse ; la liturgie n'y joue pas de rôle primordial comme telle ; *c)* la contemplation est comprise plutôt dans le sens ancien comme fonction des plus hautes facultés de l'homme, sans entrer dans la spécification d'acquise ou d'infuse ; c'est la *theoria*, dépassant toutes les lois de l'intellectualisme ; *d)* les moines orientaux ne sont pas du tout des basiliens ; *e)* ce que le peuple recherche et apprécie dans le monachisme, c'est le type sapiential.

B. — Le pneumatisme du monachisme occidental est plus objectif et moins apparent :

a) Quand on parle du pneumatisme comme le fait dom Casel, c'est moins de l'état pneumatique à obtenir par l'effort subjectif que de cet état donné par une consécration (point de vue sacramentel).

b) La division pneumatique entre microschème et mégaloschème n'existe pas. Elle est d'ailleurs, à cause des déformations canoniques (nous avons vu comment le Droit canon a envahi la vie monastique), incomprise. K. Lübeck, assimile la prise du grand habit au renouvellement des vœux [1] ; d'autres ont commis cette erreur. On ne comprend pas que les moines orientaux ne soient pas basiliens.

c) La vie bénédictine se classe plutôt dans les catégories morales (vertu de religion) ou théologiques (valeur de la liturgie cénobitique) que dans la catégorie proprement pneumatique qui est toujours liée à la primauté de l'ascèse. Le monastère bénéditin est *schola dominici servitii.*

d) Quand on parle de contemplation, c'est moins dans le sens théorique que dans le sens d'une activité assez ordinaire, sinon aussi imaginative que la méditation des jésuites, du moins pas psychologiquement différente de la contemplation dominicaine. La différence seule est que, selon la tradition bénédictine, cette contemplation a pour objet et pour aliment surtout la sainte Écriture et les Pères.

1. K. Lübeck, *Das Mönchswesen der griechischen Kirche.* Cologne 1921, p. 384

e) Le moine bénédictin courant est moins un staretz qu'un homme pieux bien équilibré, nourri aux sources théologiques les plus authentiques, cultivé.

2) Nous voyons que, comme pour le dogme, le monachisme a moins évolué en Orient qu'en Occident.

III. Les différences principales entre les monachismes, oriental et occidental, peuvent expliquer les critiques qu'on se fait de part et d'autre. Les moines orientaux reprochent aux occidentaux de ne plus être des moines, et non seulement empiriquement s'ils sont sécularisés, mais même dans l'idéal. La profession monastique occidentale, même solennelle, n'est pas reconnue par la pratique de l'Église orthodoxe. Un reproche assez curieux porte sur la multiplicité des habits, tandis que pour les Orientaux il ne peut y avoir qu'un habit monastique comme il n'y a qu'un baptême. Les moines occidentaux reprochent aux orientaux leur quiétisme — *ἡσυχία* — frisant la fainéantise, le dualisme (manichéisme) trop prononcé, l'illuminisme, l'ascétisme, le primitivisme.

IV. Tirons enfin quelques conclusions pratiques unionistes.

1) Le monachisme orthodoxe a profondément agi sur toute l'Orthodoxie.

A. — De là dérivent son pneumatisme, sa foi que l'Esprit agit aussi fortement qu'anciennement et que les charismes subsistent ; son antirationalisme :

a) Pour le pneumatisme, voici comment s'exprime Holl : « Dans la conception occidentale, l'âge apostolique est l'âge classique, productif ; dans la suite, l'Esprit qui ne quitte jamais l'Église n'a pour tâche que de garder l'héritage pur et intact (...) Le christianisme grec considère que non seulement persiste une certaine donnée d'institution et de connaissance, mais aussi l'Esprit toujours créateur »[1]. Cela se manifeste dans l'épiclèse.

1. *L. c.*, p. 221, note.

Pour l'Occident, la consécration est l'exercice d'un pouvoir, pour l'Orient, une nouvelle venue de l'Esprit.

b) L'antirationalisme du monachisme a surtout fleuri au moment des controverses hésychastes. Il apparaît déjà dans la *Vita Antonii* (paroles adressées aux sages grecs : « Que tenez-vous être le premier, ou l'esprit ou les sciences ? »[1]). Du monachisme oriental et de l'atmosphère orthodoxe, il s'est communiqué à toute la philosophie slavophile.

B. — En morale, cela donne à l'Orthodoxie un caractère ascétique dans lequel le métropolite Antoine (Chrapovickij) voyait le trait principal et distinctif qui le rapprocherait presque plus des Églises orientales hérétiques que des Églises occidentales, et le critère de vérité de l'Orthodoxie. Florensky trouve le critère suprarationnel et ineffable de l'Orthodoxie dans la beauté spirituelle qui apparaît dans le staretz.

2) La persistance de l'ancien esprit du monachisme dans l'Orthodoxie est considérée par les Orthodoxes comme un très grand avantage ; il devient même un critère de vérité de l'Orthodoxie, par exemple dans l'article de l'archevêque Alexis sur Séraphim de Sarov[2].

3) Certaines conclusions pour le rapprochement entre l'Orthodoxie et le catholicisme : *a)* Quand on parle de restauration du monachisme oriental dans le catholicisme — et ce serait certainement beaucoup pour l'union puisque l'inexistence d'un tel monachisme est, comme nous l'avons vu, un obstacle à celle-là — il ne semble pas qu'on aille jusqu'au fond de la question.

Nous avons vu que le monachisme oriental authentique est surtout un phénomène pneumatique ou anthropologique. Ce caractère est : pas canonique, au moins au sens occidental du mot ; pas facilement imitable ; ainsi, G. Peradze a donné le portrait d'un moine oriental dont *Irénikon* a publié des fragments[3]. C'est une figure poétique enthousiaste. Son originalité est là ;

1. P. G., 26, 949.
2. Cfr *Irénikon*, 1934, p. 597-598.
3. Archimandrite Grégoire PERADZE, *Der christliche Orient*, 1936, nº I ; cfr *Irénikon*, 1936, pp. 473-474.

on ne peut l'acquérir par imitation, on ne peut l'apprendre dans les livres ; si ce voile mystérieux n'est pas levé par la grâce, il ne le sera pas par des artifices humains. La spécificité du monachisme oriental culmine dans la figure du mégaloschème. Je ne sais si dans la commission romaine du Droit oriental on pense beaucoup au mégaloschème [1] et si elle n'a pas la tendance à confondre le « grand habit » avec la profession solennelle du droit latin. Ce serait toute une étude à faire que d'expliciter leurs caractères communs et leurs différences. On n'aperçoit pas la nature du monachisme oriental si on n'y met pas au sommet le mégaloschème.

b) Que penser du rôle des bénédictins dans l'œuvre de cette restauration ? Nous avons vu que si saint Benoît a conservé bien des éléments du monachisme ancien, il en a cependant sciemment diminué le caractère pneumatique : le mégaloschème trouve difficilement place dans le monastère de saint Benoît. Les siècles ont apporté au monachisme bénédictin une tradition théologique et de culture intellectuelle remarquable qui a, si l'on veut, quelque peu compensé le mégaloschématisme.

Je crois donc pouvoir dire ceci :

1. Au point de vue strictement monastique, les bénédictins, tout en étant plus aptes que les autres ordres religieux à cette besogne, ne le sont pas encore tout à fait.

2. Au point de vue des études monastiques, ils pourront faire beaucoup à cause de leurs qualités techniques unies à une psychologie apparentée à la psychologie monastique ancienne.

D. C. Lialine (†).

1. La codification orientale romaine le prévoit, C. 313, § 4. (N.d.l.R.)

Le XXXVIIe Congrès eucharistique mondial de Munich 1960[1].

Depuis 1881, les congrès eucharistiques se succèdent à un rythme régulier. C'est donc là une tradition assez solidement établie et qui jouit en outre de la protection du Saint-Siège. Et cependant, dès l'annonce du congrès, on entendit circuler à Munich et un peu partout en Allemagne et en Suisse des objections contre le congrès eucharistique. On les retrouve dans les publications qui ont préparé le congrès, qui toutes s'efforcent d'y répondre. Elles se réduisent aux types suivants : L'eucharistie est le mystère le plus intérieur, le plus intime de l'Église[2] ; elle est entièrement remplie de l'intimité de la dernière Cène[3] ; les démonstrations des grandes masses comme les congrès eucharistiques semblent devoir être, ne sont plus du goût de notre temps, elles rappellent d'ailleurs les assemblées massives sous le régime nazi[4] ; enfin, ces démonstrations empêchent ou tout au moins ne stimulent pas la vie de la foi[5]. Il fallait que les

1. On lira avec profit le compte rendu détaillé du Congrès avec les textes des conférences dans la revue *Una Sancta* (Meitingen), déc. 1960, pp. 225-265.

2. J. A. Jungmann, *Corpus Mysticum*, dans *Stimmen der Zeit* 84, 12 (sept. 1959), p. 401.

3. H. Hirschmann, *München Statio des Erdkreises*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 2, col. 1.

4. H. Graf, *Eucharistischer Weltkongress 1960*, p. 19-20 et R. Egenter, *Dein Ja zum Weltkongress*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 8 ; voir sur ce point la lettre pastorale des évêques allemands : « Nous ne voulons pas de manifestation religieuse des masses ; précisément nous, chrétiens, nous sommes devenus méfiants à l'égard de ces réunions massives, car nous savons combien vite les démons s'en emparent » (*Herder-Korr.* 14,3 [déc. 1959], p. 126, col. 1).

5. L. Ottmeyer, *Brot für das Leben der Welt*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 27, col. 3.

théologiens trouvent réponse à ces objections. Ils ont dit que l'effet de l'Eucharistie est précisément de réunir les croyants [1] ; qu'un tel congrès est l'expression de l'universalité de l'Église et que l'Eucharistie comme annonce *(Verkündigung)* de la mort du Seigneur, devait s'adresser au monde entier [2] ; enfin que le Christ lui-même a porté l'annonce du mystère eucharistique dans la grande masse (chap. VI de saint Jean) [3].

Mais la véritable objection, croyons-nous, celle qui, bien que sous-jacente, n'a jamais été exprimée, est que les congrès eucharistiques sont dépassés dans leurs anciennes raisons théologiques, qui étaient la dévotion à la royauté du Christ et au Sacré-Cœur, le culte d'adoration du Saint Sacrement et l'idée de réparation [4]. Il fallait donc donner un sens nouveau au présent Congrès. Le P. Jungmann lança l'idée de *statio Orbis* [5], idée qui allait rallier tout de suite tous ceux en qui la conscience de l'Église s'était réveillée [6].

1. J. A. Jungmann, *l. c.*, pp. 402 et 409.
2. H. Hirschmann, *l. c.*, p. 2, col. 3.
3. L. Ottmeyer, *l. c.*, p. 27, col. 3.
4. On constate une baisse de la dévotion au Sacré-Cœur, que l'encyclique *Haurietis aquas* de Pie XII n'est pas arrivée à relever (cfr *Herder-Korr.*, XIV, 11 (août 1960, p. 517-530). — Parmi les représentants fidèles de l'ancienne théologie des congrès eucharistiques, notons encore le P. von Moreau, S. J. dans *Warum Internationaler Eucharistischer Kongress* (*Eucharistie in der Geschichte, ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch*, von Theodor Schnitzler, p. 139-153). — On lira avec intérêt l'article de Bernhard Klaus, *Die Eucharistische Bewegung im Lichte des Evangeliums* (*Materialdienst*, XI, 3 [mai-juin 1960], p. 41-51), dont la première partie est consacrée à un examen de l'histoire des congrès eucharistiques tant du point de vue de la théologie que de la politique ecclésiastique. Voici l'opinion du R. P. Hillig : « La présence réelle et la piété d'adoration étaient, avec l'idée d'expiation, jadis au premier plan. Pour bons qu'aient été ces aspects, ils expriment manifestement, à notre avis, le genre des Congrès du XIXe siècle ». (*Münchener Katholische Kirchenzeitung*, 53, n° 13) 31 juillet 1960 [p. 607, col. 1].
5. J. A. Jungmann, *l. c.*, p. 407-408. L'idée est officiellement reprise dans la lettre pastorale des évêques allemands.
6. Le Prof. Egenter écrit : « Pendant le travail de préparation du congrès, nous avons reconnu un point décisif... Le congrès eucharistique comme tel, comme sacrifice solennel de tout le monde catholique, a un sens et une signification très actuelle en lui-même. C'est l'idée de *Statio Orbis*, qui nous fit voir le congrès sous une lumière beaucoup plus vive » *l. c.*, p. 8, col. 3.

I. Statio Orbis.

Pour le P. Jungmann, le *sacrifice eucharistique*, offert par *le pape ou son délégué* autour duquel se réunissent évêques, clergé et fidèles du monde entier, peut être appelé *statio Orbis* par analogie avec les anciennes fêtes stationnales où l'évêque, entouré *du clergé et des fidèles de toute la ville (statio Urbis)*, offrait le sacrifice eucharistique dans une église particulière [1]. Cette conception hiérarchique de la *statio orbis* n'avait pourtant pas toujours pénétré dans la littérature qui prépara le Congrès. La Lettre pastorale des évêques allemands (25 oct. 1960) appelle la *statio Orbis* une *assemblée des catholiques du monde entier* en vue du sacrifice eucharistique commun [2]. Cette différence de formulation marque-t-elle deux tendances ? Rien ne semble le prouver. Et cependant un problème existe : si l'ancienne *statio Urbis* était présidée par l'*episcopus Urbis*, la nouvelle *statio Orbis* est présidée par le chef spirituel de l'Église catholique, qui est évêque de Rome et non pas *episcopus Orbis*. L'analogie n'est pas adéquate ; il semble donc que la présidence des fêtes stationnales romaines par le pape est nécessairement d'un autre ordre que la présidence d'une *statio Orbis* par le pape ou par son délégué.

1. « De même que le pape ou son représentant autorisé présidait la célébration stationnale romaine, ainsi, depuis 1906, le légat du pape est *à la tête* de la célébration ; *entouré* des évêques de nombreux pays, du clergé et des fidèles de toutes nations, il présente le sacrifice offert à la majesté divine » (J. A. Jungmann, *l. c.*, p. 408), et dans le même sens F. von Tattenbach : « Non seulement les différentes paroisses de la ville de Rome veulent se rencontrer pour une célébration eucharistique commune, mais tout l'univers catholique se serre autour du représentant de saint Pierre » (*Bekenntnis und Vollzug der Einheit im Glauben*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 4, col. 6).

2. « Ce Congrès eucharistique mondial veut être une *Statio Orbis*, c'est-à-dire une rencontre, un rassemblement du monde catholique, pour accomplir d'une manière visible, dans l'unité de la foi et de la charité, ce qui est le plus important sur terre, à savoir célébrer l'eucharistie... Ainsi un congrès eucharistique mondial devient une *Statio Orbis*, une rencontre pour une célébration sacrificielle des catholiques du monde entier » (*Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 125 b.).

Dans ce même sens encore H. Graf : « Y concourent des milliers de prêtres, des centaines d'évêques représentant leurs diocèses. Tous suivent l'appel de célébrer *ensemble* l'eucharistie de l'Église universelle » (*Eucharisticher Weltkongress*, 1960, p. 75).

Mais l'importance majeure et évidente de la notion de *statio Orbis* appliquée au Congrès eucharistique semble consister en ce qui suit : Un congrès eucharistique est fait pour promouvoir, organiser, manifester la dévotion eucharistique ; il est de l'ordre des dévotions, comme la dévotion mariale, la dévotion au Sacré-Cœur, à saint Joseph, qui à leur tour se manifestent dans d'autres congrès. Mais une fois compris comme *statio Orbis*, le congrès eucharistique devient une sorte de fête liturgique, quasi-officielle de l'Église ; il n'y est plus question de « dévotion », au moins en principe.

Pro mundi vita : tel était le thème du congrès, suivant l'expression de l'évangile de saint Jean 6, 51. Mais quelle est cette vie du monde dont on parla au congrès ? [1] Il y a trois interprétations. D'abord, dans la ligne d'une théologie traditionelle c'est la vie de la grâce en nous, se déployant dans les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité [2]. La deuxième interprétation s'inspire des circonstances dans lesquelles le monde vit actuellement. Le monde est en danger de mourir à cause des possibilités formidables de destruction qui le menacent ; Jésus-Christ a donné le pain qui est sa chair pour la vie du monde [3].

1. R. Haacke en a donné une interprétation biblico-théologique, où il conclut : « L'eucharistie est pour la vie du monde, mais une vie qui est le Christ, une vie qui se tient dans le mystère de la croix, dans laquelle le mal, et par conséquent la souffrance et la mort dans ce monde, sont surmontés » (*Eucharistie in der Glaubenslehre*, p. 42).

2. Ainsi le Cardinal Wendel de Munich : « Venez, célébrons l'eucharistie. Par les paroles de la vie éternelle la *foi* à la vie éternelle doit à nouveau être vivifiée, et la vraie *espérance* restera forte dans cette vie temporelle menacée. Célébrons l'eucharistie et préparons dans le sacrifice de l'autel le pain qui nous donne la divine *charité* pour nourrir la vie de l'amour de Dieu dans nos cœurs » (dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 3, col. 2). De même D. M. Hoffmann : « Comme toute nourriture saine renouvelle la force vitale, la fortifie, l'augmente et permet des efforts, ainsi le pain divin devient pour l'organisme spirituel, la vie de l'âme en sa plénitude de vie... Les meilleures attitudes et signes vitaux de l'enfant de Dieu sont la *foi*, l'*espérance* et la *charité* » (*Dem Vollalter Christi entgegen*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 9).

3. Ainsi la lettre pastorale : « Nous célébrons cette Fête-Dieu à une heure historique, à la veille du « monde un » ou au crépuscule de « la mort de l'humanité »... A cette heure de l'histoire nous nous rassemblons pour une *Statio Orbis* eucharistique, pour rompre le pain que le Christ nous a donné comme sa « chair pour la vie du monde » (*Jn*, 6, 51) ; « car il est venu

Certains conçoivent l'Eucharistie comme le seul moyen qui peut sauver le monde menacé de périr [1]. Enfin, dans la ligne d'une certaine théologie de l'Action Catholique, la vie du monde, c'est que les fidèles, fortifiés par leur participation au sacrifice eucharistique, aident à construire et à former le monde pour que cette vie soit chrétienne [2]. Les deux dernières interprétations, qui ont été les plus importantes, s'attachaient à exprimer le rapport entre l'Eucharistie et le monde *(Weltzugewandtheit)*.

pour que nous ayons la vie et que nous l'ayons en plénitude » (*Jn*, 10, 10). (*Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126 a). Plus explicitement la brochure officielle du Congrès : « Qui sait si, en raison des armes destructives modernes, demain il y aura encore de la vie sur terre ? Mais aujourd'hui déjà au milieu de la prospérité des uns et de l'indigence des autres il s'agit, dans un sens profond, de la vie du monde » (*Pro mundi Vita*, Generalsekretariat des E. W. K., p. 16).

1. « Nous célébrons le sacrifice de la communion universelle en cette heure lourde de destin dans laquelle il y va de la vie du monde, de la vie terrestre et, dans un sens profond, de la vie éternelle ; car nous croyons que rien d'autre ne suffit pour conserver la vie du monde ; ou bien le monde vit du mystère eucharistique, c'est-à-dire du sacrifice de la croix, du rédempteur, ou bien il se perdra rapidement » (R. EGENTER, *l. c.*, p. 8, col. 3-4).

2. « Dans la mesure où nous nous fortifions chrétiennement par la participation au saint sacrifice, l'*organisation* et la *conservation du monde* nous apparaît comme *obligation* et *responsabilité* du chrétien » (*Pro mundi vita*, Generalsekretariat des E. W. K., p. 34). H. GRAF le formule ainsi : « A partir de la force de notre union au Christ, nous devons porter l'eucharistie dans la vie quotidienne, la vie sociale et la vie politique » (*Eucharistischer Weltkongress*, 1960, p. 82). M. HALLER dans sa brochure *Pro mundi vita*, semble se distancer de cette théologie, au moins par son silence ; il écrit même : « Vous aurez sans doute été frappés de ce que nulle part nous n'ayons expliqué le thème du Congrès *pro mundi vita*. Cela nous apparaît comme inutile car une eucharistie bien célébrée rayonne par elle-même dans le monde » (*Pro mundi vita*, p. 44). Comme partisan de la piété liturgique, il représente une tendance à laquelle s'oppose cette théologie du christianisme incarné et de l'action catholique — témoin le P. HIRSCHMANN : « Souvent, ces dernières années on a exprimé l'inquiétude que si, d'une part, les forces intérieures de l'Église d'Allemagne ont augmenté dans notre peuple par le renouveau eucharistique en relation avec les décrets sur la communion de Pie X, le mouvement liturgique et la théologie du mystère, d'autre part les forces tournées vers le monde pour la mission dans le domaine culturel, social et politique n'ont pas été efficacement approfondies et fortifiées, mais en partie plutôt affaiblies » (*München Statio des Erdkreises* dans *Der Weltkongress*, 1. Ausg. ; p. 2, col. 4).

II. Sacrifice eucharistique et adoration.

Le mouvement liturgique, d'une part, a remis en valeur l'Eucharistie comme Cène et comme sacrifice par rapport au culte d'adoration du Saint Sacrement. La notion de *statio Orbis*, d'autre part, devait agir dans le même sens comme nous l'avons vu ; il ne s'agissait plus de dévotion au Saint Sacrement, mais tout simplement de liturgie *(Gottesdienst)*. Aussi déclara-t-on de source officielle : « Nous voulons donner au congrès eucharistique de 1960 le caractère d'une célébration sacrificielle *(Opferfeier)*. La sainte Messe se trouvera donc au centre » [1]. Mais écoutons quelques témoignages de théologiens, qui nous diront comment ils conçoivent le rapport entre la cène sacrificielle et le culte d'adoration. Le P. Jungmann avait écrit : « C'était sans doute un progrès que d'être redevenus conscients de ce que nous ne vénérons pas seulement l'Eucharistie, mais qu'avant tout nous la célébrons, que nous n'adorons pas seulement le Corps du Seigneur, mais qu'avant tout nous le recevons » [2]. Et dans le même sens le P. F. von Tattenbach, S. J. disait : « (Au congrès) la sainte Messe devait être mise au centre des événements. Sans doute allait-on continuer d'apporter vénération et réparation au Seigneur présent dans le Saint Sacrement, mais la célébration de son sacrifice d'amour dans sa mort rédemptrice et la participation active de tout le peuple à ce sacrifice ont droit à la première place » [3]. Cependant un article publié à l'occasion de la Fête-Dieu de 1960 montrait que, chez quelques-uns au moins, ce principe n'était pas très enraciné. K. Forster y écrivait : « La procession de la Fête-Dieu met au centre le saint Corps de

1. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat des E. W. K., p. 19 ; et la même chose sous la plume du P. Hillig : « Le croyant ne se contente plus de l'adoration du Saint Sacrement dans le tabernacle comme les pieux fidèles du siècle passé, il aspire à participer à la sainte Action que le Christ a confiée à ses Apôtres par les paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*... Cette nouvelle relation, le Congrès de Munich veut la rendre sensible, parce que entièrement concentré sur la sainte messe » (*Münchener Katholische Kirchenzeitung*, 53, n° 23 [5. juin 1960], p. 449).

2. J. A. Jungmann, *l. c.*, p. 405 (répété presque mot à mot par H. Graf, *Eucharistischer Weltkongress*, 1960, p. 37).

3. F. von Tattenbach, *l. c.*, p. 4, col. 5-6.

Notre Seigneur sous le voile de l'espèce du pain. Le sens véritable de l'Eucharistie n'est-il pas ainsi faussé ? Il pourrait l'être, si l'adoration du Saint Sacrement était le but et la fin de nos prières et de nos chants, si nous oubliions l'invitation à la sainte Cène et à la participation au sacrifice du Christ » [1].

Aussi le Secrétariat général, celui-là même, qui était décidé à mettre la messe au centre, prit-il alors la défense du culte d'adoration : « De plus en plus la sainte messe est devenue le centre de la dévotion (!)... Cette conscience nouvelle de l'action sacrificielle de la sainte messe n'a rien à révoquer de ce qui s'était formé dans la piété eucharistique des derniers siècles. Au contraire tout cela a reçu sa signification entière pour la vie chrétienne, de par son rapport au Saint Sacrifice. C'est ce que le Professeur Schmaus, qui enseigne la théologie dogmatique à Munich, explique de la façon suivante : Si le Christ est présent dans l'Eucharistie comme sacrifié, comme Celui qui se donne au Père en obéissance et en amour, toute communion avec le Seigneur présent dans l'Eucharistie signifie une participation à son sacrifice, à son obéissance et à son amour. Celui qui le regarde dans l'Eucharistie, qui l'adore, celui qui se laisse bénir par Lui, est pris par Lui et entraîné dans le mouvement de sacrifice du Christ lui-même. La meilleure forme de participation à son sacrifice est la communion. Mais les autres formes de dévotion sont également une participation au sacrifice eucharistique *(eucharistisches Opfersakrament)*. On peut dire par exemple, que regarder l'hostie est une forme préalable *(Vorform)* de communion » [2]. Le même auteur s'exprima même ainsi : « Dans le domaine biologique la nourriture se change en celui qui la prend ; dans le domaine spirituel et religieux, celui qui mange se change d'après la nourriture qui est le Christ. Cela vaut aussi de chaque adoration eucharistique et de chaque salut. Ces formes de dévotion eucharistique ont le même sens que le sacrifice eucharistique lui-même, mais dans une intensité réduite » [3].

1. *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 25 (19 juin 1960), p. 482, col. 2.

2. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat, p. 13. V. aussi, M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 2, (Munich, 1941) § 253, p. 205-206.

3. *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 15 (10 avril 1960), p. 282, col. 3.

Une chose est certaine : la redécouverte de la place primordiale de la cène eucharistique mit en quelque sorte en question la valeur des formes de dévotion eucharistique basées sur l'adoration. Il y eut nécessairement des réactions. Mais pour que ces réactions soient saines, il fallait répondre à une question fondamentale : le sacrifice eucharistique et l'adoration du Saint-Sacrement sont-ils deux choses d'un ordre différent, ou peut-on dire, avec le Professeur Schmaus, qu'il n'y a de différence que d'intensité ?

En pratique, quelle était la place du sacrifice eucharistique et de l'adoration au Congrès ? Le point culminant de celui-ci a été sans doute le sacrifice eucharistique, pour lequel des fidèles du monde entier s'étaient réunis, sacrifice célébré par le Cardinal-légat. Quant à l'adoration du Saint Sacrement, si elle n'occupait pas la meilleure place, elle en avait cependant une grande. La cérémonie d'ouverture de la *statio Orbis* se termina par un salut. La messe du dimanche, point culminant du congrès, se termina par une procession qu'on avait voulue courte, mais qui en réalité dura une heure et demie. Dans dix-sept églises de la ville, le Saint Sacrement était exposé à l'adoration perpétuelle. En outre on avait organisé dans une église une nuit d'adoration et de réparation au Saint Sacrement pour les hommes ; et dans cinq églises, une heure d'adoration et de réparation pour les femmes. C'était tout ; en somme aucune cérémonie éclatante, comparable à la messe du dimanche.

Dans la réunion du mouvement *Una Sancta*, un orateur avait exprimé l'idée suivante : Plus nous avancerons dans la compréhension du mystère eucharistique, et plus le culte d'adoration du Saint Sacrement se retranchera dans l'arrière-plan. Prise comme norme, cette remarque peut servir de test dans notre intelligence du mystère eucharistique.

III. Aspect liturgique.

Munich 1960 marqua l'entrée du mouvement liturgique dans les congrès eucharistiques. La lettre pastorale des évêques allemands préconisait que les idées et les formes qui ont conscien-

cieusement mûri à l'intérieur du renouveau liturgique soient appliquées au congrès [1].

On peut en énumérer les principales. Et d'abord, à la cérémonie d'ouverture de la *statio Orbis*, furent introduites des acclamations liturgiques. Sous la forme d'une espèce de litanie des saints, où l'on invoquait trois ou quatre saints de chaque nation, toutes les nations furent acclamées [2]. Suivirent des invocations semblables pour les chefs d'État, pour les abbés et les supérieurs d'ordres religieux, pour les cardinaux, les patriarches, les évêques et les prêtres, pour l'archevêque de Munich, pour le légat, pour le Saint Père [3]. Cette cérémonie d'acclamation était bien à sa place à l'ouverture de ce congrès, mais on aurait pu lui souhaiter un peu plus de spontanéité.

Une autre forme nouvelle introduite au congrès étaient les agapes, soit qu'on voulût exprimer la charité fraternelle qui doit être l'effet de l'eucharistie [4], soit qu'on pensât que les anciennes agapes étaient liées à l'eucharistie [5]. Ensuite encore comme expression de la charité fraternelle, le lavement des pieds, inspiré du Jeudi-saint. C'étaient là des éléments extraordinaires introduits au congrès.

Quant à la liturgie de la messe, sous quelle forme apparut-elle ? En dehors de la grand-messe solennelle du dimanche, il faut citer les messes privées. Environ mille autels étaient à la disposition de 8.000 prêtres. On dira que ces messes privées faisaient contraste avec l'idée même de la réunion et de la communion des fidèles réunis autour d'un seul autel, exprimée

1. « Ce qui s'est développé dans les décades du mouvement liturgique comme réflexion et réalisation dans l'accomplissement de l'eucharistie, à partir de l'autel... c'est cela que nous voulons exprimer » (*Lettre pastorale, Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126, col. a).

2. Ce que le *Lieder- und Gebetbuch* annonçait être chanté en russe, l'était en ukrainien ; saint Serge de Radonež fut remplacé par saint Josaphat.

3. *Lieder- und Gebetbuch* (Eucharistischer Weltkongress 1960 München), p. 5-12.

4. *Die liturgische Gestaltung des 37. Eucharistischen Weltkongresses*, dans *Herder-Korr.* XIV, 9 (juin 1960), p. 428 b.

5. Ainsi H. Graf, *l. c.*, p. 57. Les agapes à Munich étaient, on s'en doute, complètement séparées de l'Eucharistie. Elles se tenaient dans les paroisses, sous la présidence d'un évêque, et sur invitation, ce qui eut comme effet de limiter très fort leur participation.

dans la célébration eucharistique du dimanche. C'est vrai, sans doute, mais il faut noter que ces messes n'avaient aucune signification à l'intérieur même du congrès. Elles n'ont jamais été comprises comme en étant un des éléments. Nous avons du reste pu constater que, au moins à la célébration eucharistique du dimanche, beaucoup de prêtres ont participé par la communion. Il en était autrement des nombreuses messes de formes diverses célébrées durant la semaine et incorporées au programme : messes pontificales, messes polyphoniques, messes chantées, messes communautaires [1]. De même, pour les cérémonies d'adoration du Saint Sacrement, il fallait les comprendre comme des expressions de la « dévotion eucharistique », point de vue que la notion de *statio Orbis* voulait dépasser.

Disons enfin un mot du baiser de paix qu'on a voulu réintroduire. Le baiser de paix est un acte liturgique encore en vigueur aujourd'hui chez les ministres de la messe solennelle, chez les moines et les religieux dans le chœur. Vouloir le réintroduire dans nos églises modernes, où les hommes et les femmes ne sont plus séparés, pose un problème. M. Heinz Graf, qui fit partie de la commission liturgique du congrès, décrit ainsi la cérémonie : tout de suite après la salutation de la paix du célébrant, chaque participant se tourne vers son voisin de droite et de gauche et lui souhaite la paix du Christ [2]. Cette formulation sobre laissa la place à plusieurs formes de salutation. Les organisateurs du congrès devaient la préciser : Au moment de la salutation de la paix du prêtre, tous ceux qui participent à la célébration du saint sacrifice se donnent la main [3]. Et dans le *Lieder- und Gebetbuch*, une rubrique prescrit : après cette salutation de la paix (du prêtre) nous nous donnons la paix en nous donnant la main des deux côtés [4]. Enfin pendant la cérémonie au moment de la paix, un commentateur liturgique (!) nous invitait en effet

1. Plus exactement dans les catégories allemandes : *Pontifikalamt* 75, *Pontifikalmesse* 17, *Amt mit mehrstimmigem Chorgesang* 36, *Choralamt* 24, *Amt mit deutschen Liedern* 54, *Betsingmesse* 47, *Gemeinschaftsmesse* 47, *gemeindliche Stillmesse* 9.

2. H. GRAF, *l. c.*, p. 81.

3. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat, p. 22.

4. « Nach dem Friedensruf spenden wir uns einander gemäss den Worten des Vorbeters die Pax durch beiderseitiges Händereichen » (*Lieder- und Gebetbuch*, p. 113).

à « nous donner la main de gauche et de droite de façon à former une chaîne *comme on est habitué à le faire dans les mouvements de jeunesse* ». Cette façon de faire nous a paru absolument cnoquante. En utilisant ce signe par lequel les jeunes expriment leur amitié et leur camaraderie, n'est-ce pas, plutôt que la paix du Christ, cette camaraderie que nous évoquons ? Ne confondons pas ces deux réalités dans un même signe. Pour signifier la paix du Christ il y a un signe traditionnel ; si l'on croit devoir en introduire un nouveau, qu'on pense avant tout à exprimer cette paix du Christ [1].

Nous ne pouvons omettre de signaler qu'il y eut aussi au congrès un certain nombre de liturgies pontificales dans les différents rites orientaux, liturgies qui ont été fréquentées par un grand nombre de fidèles avec beaucoup de piété. Il serait injuste d'y voir un jeu liturgique offert à la curiosité de la masse, ou une manifestation apologétique, visant à faire concurrence aux églises orientales non-unies. Bien au contraire, le désir était de donner aux chrétiens orientaux une place d'honneur, en se rappelant, en cette occasion, ces frères orientaux que la séparation écarte. Il y eut le samedi soir sur la *Theresienwiese* une grande liturgie pontificale en rite byzantin, présidée au trône par Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV. On a pu regretter que le légat apostolique n'ait pas tenu à y être présent. Regrettons aussi, du point de vue liturgique, de devoir faire quelques réserves concernant la distribution de la communion. Au moment de celle-ci, des prêtres latins en ornements latins se dispersèrent parmi la foule pour donner l'Eucharistie sous la forme latine, sans qu'aucun fidèle de l'assistance n'ait reçu les saints dons du célébrant ou des concélébrants suivant le rite de la cérémonie, à savoir sous les deux espèces. C'eût été pourtant là une excellente occasion d'insérer, dans un congrès eucharistique, la restauration dans toute sa plénitude de la participation au corps et au sang du Christ. Sans doute, des raisons pratiques ont présidé à cet

1. Nous parlions d'un « commentateur liturgique » ; ce personnage non-liturgique, prétendant remplacer tous les ministres à la fois, était particulièrement actif à Munich. Aux commandes des hauts-parleurs il alla jusqu'à étouffer la voix du célébrant, du diacre et du chœur, pour nous servir ses propres réflexions liturgiques.

arrangement ; il dérogeait en plus au conseil renouvelé par l'encouragement récent d'un pape, à distribuer aux fidèles des parcelles consacrées à la messe à laquelle ils assistent.

IV. L'aspect œcuménique.

Le Congrès eucharistique a eu lieu dans un pays où catholiques et protestants vivent côte à côte, généralement dans une bonne entente. Aussi la lettre pastorale des évêques allemands insistait-elle sur le fait que le congrès n'était dirigé contre personne, et qu'il ne fallait pas le comprendre comme une manifestation contre ceux qui professent une autre opinion [1]. Au contraire, on avait pris clairement conscience de cette présence, protestante et on voulut la respecter : « Beaucoup parmi nous, fut-il dit, savent déjà qu'un événement aussi spécifiquement catholique que le congrès eucharistique est désormais inconcevable sans les frères séparés. Il est vrai que ceux-ci ne participent pas à notre procession dans nos rangs, et qu'ils ne s'agenouillent pas devant le Saint Sacrement pour l'adorer. Mais ils sont là, d'un œil éveillé, critique et interrogateur. Car ils veulent apprendre, dans une activité centrale de la vie catholique, ce qui en est de la foi et de la dévotion de cette ancienne Église, qui les invite à la table du Seigneur dans une communion indivise » [2]. Le mouvement très actif de l'*Una Sancta* entreprit de son côté d'organiser une session à l'intérieur du congrès, où prirent la

1. « Ainsi le Congrès ne s'élève contre personne, ni contre un adversaire politique, ni contre quiconque pense autrement en matière religieuse, mais il prie et offre pour tous, pour la vie du monde » (*Lettre pastorale* dans *Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126 a).

2. Erwin KLEINE, *Weltkongress und ökumenisches Konzil*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 14, col. 3. Cependant un petit malentendu semble se dissimuler dans le texte suivant : « C'est ainsi que la procession de la Fête-Dieu est mise en question par les non-croyants ainsi que par certains croyants, et le Congrès eucharistique, que nous célébrons cette année du 31 juillet au 7 août à Munich, est mis en doute. Disons d'abord un mot sur la société pluraliste de notre époque, qui est différenciée économiquement, sociologiquement et finalement religieusement, et dans laquelle vivent côte à côte des croyants de plusieurs confessions, des non-croyants et des incroyants. Cette communauté différenciée et, du point de vue religieux, souvent informe, ne devrait jamais être invoquée comme argument contre une manifestation publique de la foi ; car la forme de la communauté moderne exige, si elle veut avoir consistance,

parole, M. l'abbé Otto Karrer, sur le thème : *Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, et le R. P. Thomas Sartory sur celui-ci : *Eucharistisches Gedankengut bei unseren getrennten Brüdern* [1].

Même du côté protestant, l'annonce du Congrès ne resta pas sans être remarquée. L'attitude des protestants fut en grande partie dominée par les paroles de l'évêque Dietzfelbinger : « La célébration de l'Eucharistie, avec vitalité, joie et certitude

une grande mesure d'attention réciproque. Celle-ci ne doit pas être seulement prise par nos croyants, mais doit être exercée aussi de la part des autres croyants » (Du sermon radiodiffusé du Cardinal Wendel à l'occasion de la Fête-Dieu, imprimé dans *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 26 [26 juin 1960], p. 501 et repris dans *Echo der Zeit*, Sonderausgabe zum E. W. K., p. 2, col. 5). En effet cette mise au point semble s'adresser à la position de certains protestants, que nous trouvons formulée dans un contexte qui manque d'objectivité : « Toujours est-il que les évêques disent que 'Munich doit devenir une immense maison du Seigneur dans l'eucharistie'. On n'a donc pas tenu compte du sentiment des chrétiens protestants, qui ressentiront comme une aggression *(Angriff)* contre leur intelligence biblique de la sainte Cène une telle action cultuelle d'ordre spécifiquement confessionnel. Comme de soi les 220.000 chrétiens protestants de Munich sont englobés dans cet événement, qu'ils le veuillent ou non. Ils auront à se tenir coi dans un coin de la maison. Et encore cette attitude de ne pas s'associer à la manière romaine de vénérer le sacrement risque d'être interprétée comme une impolitesse... » (Kurt Petry, *Weltfronleichnam* 1960, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts XI, 1 [janv.-févr. 1960], p. 8 b).

1. Des représentants des églises protestantes y furent officiellement invités, parmi lesquels l'évêque Stählin, qui lorsqu'un des orateurs signala sa présence, fut longuement applaudi. A d'autres sessions parlèrent le Professeur Schlink de la faculté de théologie protestante de Heidelberg, ainsi que le Professeur G. Konidaris, de la faculté de théologie d'Athènes et le Professeur Exarchos de Thessalonique. — Dans plusieurs publications relatives au Congrès eucharistique, on put lire des contributions traitant de l'eucharistie et du rapprochement des Églises, par exemple : Erwin Kleine, *Weltkongress und ökumenisches Denken*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 14-15 ; Abt Emmanuel-Maria Heufelder, *Consecratio mundi*, dans *Echo der Zeit*, Sonderausgabe zum E. W. K., p. 2, col. 5, en allemand, en anglais et en français ; Dr. Albert Brandenburg, *Stunde der christlichen Einheit*, *ibid.*, p. 13 (également en allemand, en anglais et en français) ; Abt Emmanuel Heufelder, *Eucharistischer Kongress und getrennte Christenheit*, *ibid.*, p. 15 ; Prof. Dr. Franz Ranft, *Una-Sancta-Fragen und Aufgaben*, *ibid.*, p. 37-40. — Cette réunion du mouvement *Una Sancta* connut un succès inouï ; les conférences qui se tinrent dans la grande *aula* de l'université, durent être transmises par des haut-parleurs dans l'*auditorium maximum* et dans le grand hall ; on put évaluer les participants à plus de trois mille. A eux tous fut distribué gratuitement un cahier intitulé : *Ruf zur Una Sancta, Festgabe zum Eucharistischen Weltkongress, München* 1960, réunissant 24 articles concernant l'eucharistie et l'unité par des auteurs catholiques et protestants.

sera notre meilleure attitude »[1]. Notons que le dernier dimanche du Congrès, eurent lieu dans toutes les Églises protestantes des célébrations eucharistiques, concrétisant l'attitude ici marquée. Pour bien saisir la portée de ce que relève, dans le texte cité, l'évêque Dietzfelbinger, il faut savoir que l'eucharistie est, selon Luther, pour le pardon des péchés, et que, dans les siècles qui ont suivi la réforme, cette idée a pris le dessus dans la liturgie, donnant ainsi un caractère de tristesse à la célébration. C'est contre cet aspect du mystère qu'actuellement il y a dans le protestantisme une réaction tendant à en souligner le caractère joyeux, comme on le voit dans ce texte. Pour certains même, ce congrès fut l'occasion d'un examen de conscience, qui porta sur les points suivants : sommes-nous désireux de participer à la cène eucharistique ? Sommes-nous conscients d'être des membres de notre Église ? [2] Il s'en faut pourtant qu'il n'y ait eu de pierre d'achoppement. La principale fut le terme de « Fête-Dieu mondiale » *Weltfronleichnam*, par laquelle le Congrès fut quelquefois désigné. Et ceci, non pas parce que les protestants rejettent cette dévotion, mais parce qu'ils se rappellent à cette occasion le chapitre V de la 23me session du Concile de Trente qui voit dans la Fête-Dieu « le souvenir du triomphe de Jésus-Christ sur la mort, de la vérité sur le mensonge et l'hérésie, afin que ses ennemis, à la vue d'un si grand éclat et de cette joie universelle des fidèles, ou restent déconcertés, ou plutôt viennent à la résipiscence »[3]. Mais ils savaient très bien que telle n'était pas l'intention du congrès [4] et leur protestation était dirigée uniquement contre le terme *Weltfronleichnam*.

1. « Die lebendige, frohe, gewisse Feier des hl. Abendmahles in der Evangelisch-Lutherischen Kirche ist die beste Begegnung » (*Rundschreiben des Landesbischofs D. Dietzfelbinger* vom 10. März 1960, cité dans Bernhard KLAUS, *Die Eucharistische Bewegung im Lichte des Evangeliums*, Materialdienst..., XI, 3 [mai-juin 1960], p. 50 a).

2. Bernhard KLAUS, *l. c.*, p. 50.

3. Ce texte est cité deux fois dans une traduction indépendante dans *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* XI, 2 (mars-avril 1960), p. 34 a et dans Kurt PETRY, *Weltgfronleichnam* 1960, Materialdienst... XI, 1 (janv.-févr. 1960), p. 6 b.

4. «On doit vraiment saluer comme de bon augure le fait que les évêques allemands considèrent comme nécessaire de se distancer visiblement de la formulation tridentine en vue du prochain Congrès, quoiqu'ils la désignent plusieurs fois comme «Fête-Dieu universelle» (K. PETRY, *l. c.*, p. 7 b).

Conclusion.

Nous avons tâché de comprendre la signification du Congrès eucharistique de Munich 1960, en en analysant les éléments constitutifs. Que faut-il en retenir ?

1. Le congrès a été interprété comme *statio Orbis*. Ainsi, sa signification n'était plus de promouvoir la dévotion envers l'Eucharistie, mais tout simplement de réunir les fidèles du monde entier pour la célébration du sacrifice eucharistique.

2. Le thème *pro mundi vita* exprimait le lien entre l'Eucharistie et le monde *(Weltzugewandtheit)*, tandis que le caractère eschatologique (la célébration de l'eucharistie dans l'attente du Seigneur) est demeurée à l'arrière-plan.

3. Même si effectivement le culte d'adoration est entré en concurrence avec le sacrifice eucharistique, il est certain qu'on avait l'intention de mettre celui-ci au centre.

4. Le congrès a tout fait pour que ses manifestations conduisent à l'intériorité. Il était libre de tout caractère politique.

5. Le congrès a eu une signification œcuménique, par le fait que catholiques et protestants ont respecté mutuellement la présence de l'autre, et tout spécialement par le témoignage de la session du mouvement *Una Sancta*.

Enfin, nous nous sommes demandé comment il faudrait appeler ce congrès. Pouvait-il encore s'appeler « congrès eucharistique » dans le sens traditionnel ? A-t-il réalisé entièrement son nom de *statio Orbis* ? Ou pouvait-il être compris par beaucoup comme un *Katholikentag* du monde entier ? Le prochain congrès en fera le jugement. Son nom sera-t-il : 38me congrès eucharistique mondial ? sa substance : dévotion eucharistique ? Ou s'appellera-t-il : 38e *Statio orbis catholici* se manifestant entièrement comme piété d'Église ?

D. A. Tanghe.

Réactions luthériennes aux thèses sur l'Eucharistie.

La publication des huit thèses sur l'Eucharistie auxquelles a abouti, à Arnoldshain en 1957, la commission de la sainte Cène de l'Église évangélique en Allemagne (EKD) [1], a provoqué un débat eucharistique dans les Églises protestantes de ce pays tel qu'on n'en avait plus vu depuis longtemps. Les réactions les plus nombreuses sont venues du côté luthérien. On devait s'y attendre, car le climat théologique des thèses devait passer pour trop « réformé » aux yeux des luthériens, et, en conséquence, le résultat acquis leur paraîtra une base trop fragile pour une entente entre les Églises issues de la Réforme.

Déclaration de la commission théologique luthérienne.

L'organisation qui groupe le plus grand nombre des Églises luthériennes d'Allemagne, la *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* (VELKD) et est, comme on sait, l'un des membres de la EKD, a pris position, par l'intermédiaire de sa commission théologique, les 11 et 12 octobre 1959 [2] vis-à-vis des thèses d'Arnoldshain. Cette commission souligne l'importance de l'accord heureusement obtenu, car les exigences de l'exégèse critique, dont les thèses tiennent compte, pouvaient laisser craindre une issue négative ; en effet, « l'exégèse moderne comme telle... ne peut pas surmonter les différences doctrinales du XVI[e] siècle », et la confrontation du bibliste avec le théologien et l'historien s'avère nécessaire.

1. Texte et commentaire dans *Irénikon*, 32 (1959), pp. 165-177.
2. *Die WELKD zu Arnoldshain*, dans *Evang.-Luth. Kirchenzeitung (ELKZ)*, 14 (15-1-1960), pp. 17-19.

Les thèses sont susceptibles d'interprétations différentes. Une manière luthérienne de les comprendre est possible, mais elle exige de nombreux présupposés. Le luthérien affirme l'*institution de l'Eucharistie (Thèse I)* « dans la nuit dans laquelle Jésus Christ a été livré ». Si *la Sainte Cène... fait partie des moyens par lesquels le Christ nous approprie les dons de l'Évangile sauveur (Thèse II,* 2), « elle est aussi un moyen particulier : la particularité en plus, que le Christ donne à son Corps et à son Sang ». Ces *prières et actions de grâces* avec lesquelles le *pain et le vin sont pris* (*Thèse III,* 3) comprennent « les paroles de l'institution ». La thèse IV est précisée ainsi : « Dans la Sainte Cène, Jésus-Christ se donne, en ce sens qu'il donne son Corps et son Sang de manière que ceux qui mangent le pain et boivent le vin, reçoivent en vertu des paroles de l'institution son Corps et son Sang... L'intelligence des paroles de l'institution implique que dans la donation et la réception de la Sainte Cène le pain est le Corps du Christ et le vin est le Sang du Christ... Le Christ se donne à tous et est reçu par tous, même si les fruits de la Sainte Cène ne sont que pour le croyant ».

Rien qu'avec ces précisions, les thèses pourraient être reçues par la foi luthérienne ; la commission rejette expressément les interprétations contraires et elle reproche aux thèses leurs imprécisions. « Certaines formulations, y est-il dit, se lisent comme un compromis, soigneusement équilibré, entre des éléments de la doctrine luthérienne et de la doctrine réformée de la Sainte Cène, de sorte que les oppositions loin d'être résolues, semblent plutôt recouvertes ». Pour cette raison donc, les thèses n'ont guère de chance d'être reçues par les Églises luthériennes, ni d'acquérir pour elles une valeur symbolique. Et la commission ajoute : « On peut se demander si la méthode des thèses permettra d'obtenir des énoncés doctrinaux normatifs et ecclésiaux. Car un symbole de foi n'est pas seulement une reddition de comptes sur ce que nous percevons aujourd'hui comme Bonne Nouvelle, mais aussi un énoncé de ce que, dans la continuité de l'Église, nous croyons, enseignons et professons ». La phrase d'introduction des thèses avait été en effet : « Quel nous paraît être, *en tant que membres de l'Église une et apostolique,* le contenu décisif du témoignage biblique sur la Cène ? » La réaction de

la commission luthérienne pose le problème de l'insertion du chrétien dans la communauté ecclésiale concrète d'aujourd'hui en continuité avec l'Église une et apostolique, et donc le problème de la Tradition.

Écriture et Confession de foi.

H. Gollwitzer, l'un des signataires des thèses, a fait remarquer que « Confession de foi *(Bekenntnis)* traditionnelle et exégèse moderne s'interrogent réciproquement »[1]. De fait, le dilemme entre Écriture et Confession de foi domine tout le débat autour des thèses d'Arnoldshain. On admet que les thèses n'ont pas voulu éviter la tension réelle qui existe entre ces deux pôles, mais on déplore qu'elles ne rendent justice ni à l'Écriture ni à la doctrine traditionnelle. Sans aller jusqu'à accuser les signataires des thèses de « s'être déliés des liens de leur confession », comme le font les *Brüderkreise* luthériens[2], les réactions luthériennes forment comme une profession de foi en la doctrine exprimée par les Écrits symboliques. La direction des *Églises luthériennes libres confédérées*, par exemple, « espère que les Églises seront stimulées, avec un nouveau courage et une joie nouvelle, à scruter le témoignage de l'Écriture sur le sacrement du Corps et du Sang du Christ » ; mais elle dit aussi : « Par le manque de clarté et le sens équivoque des thèses, nous sommes contraints, spécialement en notre époque, de nous en tenir à la Confession de foi, soutenue par une joie croyante et reconnaissante envers la Confession d'Augsbourg et le petit catéchisme de Luther »[3].

Cependant, rien n'est acquis si on se contente de se retrancher derrière l'autorité des Écrits symboliques et si on refuse de considérer les thèses d'Arnoldshain autrement que comme un ennemi introduit dans le camp du Christ. Elles constituent, malgré tout, un appel aux Églises de la Réforme pour que celles-ci prennent

1. H. Gollwitzer, W. Kreck, H. Meyer, *Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl*, Munich, 1958, p. 21.
2. *Einspruch der Lutherischen Brüderkreise Deutschlands*, dans *ELKZ* 13 (1-5-1959), pp. 141 sv.
3. *Stellungnahme der Kirchenleitung der Verbündeten Lutherischen Freikirchen*, dans *Lutherischer Rundblick*, 8 (1960), mai, p. 98.

mieux conscience *(Neubesinnung)* de leur responsabilité doctrinale en matière eucharistique.

W. Andersen, recteur de l'*Augusta* de Neuendettelsau [1], a montré en quoi les thèses forment un appel aux Églises pour tenter de sortir du chaos doctrinal » *(Lehrchaos)*. L'Église doit comprendre qu'en premier lieu, dans la Sainte Cène, comme dans le baptême, « quelque chose est à accomplir, non à enseigner ». Il s'en suit que l'effort exégétique ne peut se faire qu'« avec l'intuition que, depuis les temps qui nous sont connus, la Sainte Cène a été célébrée dans les communautés chrétiennes ». On ne peut exclure d'autre part la possibilité « que la Sainte Cène, en tant que fait contingent, ait été comprise et interprétée déjà différemment dans les écrits apostoliques ». Sur le plan doctrinal, en raison de la priorité du fait de la Cène, est-il possible de distinguer entre *enseignement* et *dogme*, dans la responsabilité en matière eucharistique dont nous avons parlé, sans sombrer dans le relativisme ? W. Andersen nous soumet une série de réflexions d'ordre méthodologique du plus haut intérêt. « L'enseignement, dit-il, est la constante de l'Église. Il plonge ses racines dans la tradition apostolique et en déploie la richesse... Il fait corps avec la foi, et est pour celle-ci salutaire (*I Tim.* I, 10), car la foi risquerait de s'égarer en crédulité... Le dogme n'est ni le contenu ni l'objet de la foi... il en est l'enveloppe ». L'enseignement existe depuis les origines de l'Église ; les dogmes sont venus au cours des siècles. Non qu'ils soient étrangers à l'Évangile ; au contraire, « ils n'ont d'autre sens que de combattre tout danger étranger *(Überfremdung)*. Il faut les prendre comme des définitions de la foi ».

On devrait examiner, dit W. Andersen, la relation entre Écrits symboliques, enseignement et dogmes, et il pense que enseignement et dogme sont constitutifs du *Bekenntnis*. On constaterait ainsi « que le petit Catécnisme est plus proche de l'enseignement, tandis que la *Formula Concordiae* est beaucoup plus du genre spéculatif se servant d'arguments rationnels pour maintenir la raison dans ses limites ».

1. *Die Arnoldshainer Abendmahlthesen als eine Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie*, dans *ELKZ* 13 (15-6-1959), pp. 181-186.

De telles considérations facilitent au luthérien une attitude plus positive vis-à-vis des thèses d'Arnoldshain. Car celles-ci veulent être « une parole d'enseignement, de pastorale ». En conséquence, elles sont plus faibles là où elles veulent être plus dogmatiques, comme dans les thèses IV et V. Mais cet enseignement, cette pastorale, est aujourd'hui d'autant plus nécessaire que l'exégèse n'aboutit pas à une doctrine eucharistique unique. Cet état de choses explique la tendance à attribuer aux Écrits symboliques une valeur normative absolue. Là n'est pas la solution ; W. Andersen le dit et le redit. Une telle méthode n'est pas infaillible et soutient le triomphe de la raison tout autant que l'exégèse critique, car la vérité, qui est Jésus Christ, n'est pas simplement « biblique » ni « réformée ».

Il y a lieu de se réjouir de ce que le problème de l'Écriture et de la Confession de foi ait été abordé dans les thèses d'une manière nouvelle. Celles-ci ne sont ni Écrit symbolique ni catéchisme, ni écrit dogmatique, ni kérygme pastoral, mais un document d'étude, de méthode œcuménique et dont le résultat révèle l'effort patient et tenace que requiert tout travail de rapprochement.

La doctrine luthérienne.

Cependant, la fidélité aux Écrits symboliques révèle avec clarté les points de doctrine communs aux luthériens. En effet, les réactions aux thèses d'Arnoldshain accusent une insistance particulière sur quatre notes de la doctrine eucharistique luthérienne. Elles découlent de la foi en la présence réelle [1] :

1. Le *Proprium* de la Sainte Cène. L'Eucharistie est une forme tout à fait unique de la réception du salut. Le Christ est présent, non seulement comme dans d'autres actes du culte par « la Parole dans l'Esprit Saint », mais de telle façon qu'il nous donne à manger et à boire, d'une manière corporelle, son Corps et son Sang.

1. Cfr l'excellent exposé du Dr. Gertrude Reidick, *Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahlthesen*, dans *Una Sancta*, 15 (1960) juin, pp. 166-202.

2. Il découle de là premièrement la *manducatio oralis*. C'est par nos lèvres que se fait cette réception.

3. Il en découle deuxièmement la *manducatio impiorum*. Tous ceux qui mangent et boivent ce pain reçoivent le Corps et le Sang du Christ, les uns pour leur salut, les autres pour leur condamnation.

4. Le *Proprium* de la Sainte Cène suppose une *consécration*. Le terme est employé fréquemment. La commission théologique de la VELKD rejette l'opinion qui tente de déprécier la nécessité d'un acte consécratoire particulier [1], par crainte de l'idée de la transsubstantiation. Il se passe quelque chose avec les éléments eucharistiques, de telle sorte que « nous entendons les paroles : Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang, et que nous recevons ce que nous disons » [2].

Les *Brüderkreise* vont très loin dans l'explication dogmatique (et sont très proches de la transsubstantiation catholique). W. Andersen leur demande comment ils ne se sentent pas en contradiction avec les Livres symboliques sur lesquels ils s'appuyent [3]. Nous le voyons : s'il n'est pas question d'en venir aux spéculations théologiques des catholiques, une trop grande crainte de celles-ci risque d'évacuer la doctrine de la présence réelle telle que la tradition luthérienne la comprend. Cette position moyenne est justifiée par le souci de fidélité à l'Écriture. On tient à la fidélité absolue *(vere, realiter et substantialiter)* de la présence du Christ à cause de ses paroles, mais on se méfie des précisions philosophiques parce que, trop humaines, celles-ci risquent de déformer la portée de ces paroles divines. G. Ziemer [4] place la présence réelle dans la perspective de l'Incarnation et conclut à la nécessité de tenir la doctrine de la présence personnelle du Christ glorieux céleste, de la *res* de son Corps et de son Sang.

1. P. ex. H. Gollwitzer, *l. c.*, p. 26. Cfr *ELKZ*, 14 (1960), p. 18.
2. *Luth. Rundblick*, *l. c.*
3. *Wohin soll der Weg gehen?* dans *ELKZ* 14 (1-3-1960), pp. 73-75, réponse à H. J. Huhnke, *Zum Gespräch über die Arnoldshainer Thesen*, dans *ELKZ*, 13 (1-12-1959), p. 380.
4. *Realpräsenz oder Personalpräsenz?* dans *ELKZ* 13 (15-5-1959), pp. 153-156.

Histoire et Kérygme.

Une cinquième note, plus générale, doit être relevée : l'insistance sur le *fondement historique* de l'institution de la Sainte Cène. Elle s'élève contre toute tendance — qui apparaît par exemple chez Bultmann — à minimiser ou à évacuer la base historique de la révélation pour ne retenir que son caractère kérygmatique. Pour les Églises luthériennes, comme pour l'Église catholique, la foi eucharistique se base sur les faits et gestes du Jésus historique et sur la continuité entre l'Évangile de Jésus et le kérygme apostolique. Le motif de cette insistance est biblique : la valeur des paroles du Christ sur le pain et le vin, et son ordre de refaire ses gestes.

Or, c'est en connaissance de cause que la Thèse I, 1 passe sous silence les mots « la nuit dans laquelle Jésus a été livré ». Si P. Brunner considère cette omission comme « une certaine faiblesse dogmatique », Gollwitzer, par contre, se félicite que, par cette omission, la thèse évite « la naïve opinion historique ».

La réaction s'est donc fait sentir. Les thèses d'Arnoldshain seraient « un acte révolutionnaire dans l'histoire de la doctrine chrétienne de la Sainte Cène »[1]. L'attitude de réserve des thèses serait à chercher dans l'incertitude exégétique du récit de l'institution[2]. Mais la prise de position des signataires « n'est pas tellement une prudence académique dans le jugement, mais bien plutôt la dogmatisation d'une situation exégétique, car on a voulu faire un travail doctrinal »[3]. Ce qui fait dire aux *Brüderkreise* qu'au lieu de la Confession de foi, qui est un guide autorisé

1. A. Kimme, *Extra controversiam?* dans *ELKZ* 13 (1-4-1959), pp. 101-103.

2. C. M. Haufe, *Ergebnisse heutiger exegetischer Bemühungen um das Abendmahl*, dans *ELKZ* 13 (1-6-1959), p. 168, fait le point des positions de l'exégèse. La note d'introduction reconnaît « qu'aujourd'hui aucun accord sur l'intelligence de la Sainte Cène n'est à réaliser par la voie de l'exégèse scientifico-théologique. Il faut donc considérer l'essai d'arriver par ce chemin à une unité ou un accord comme ayant échoué. Il est manifeste que les différents résultats exégétiques des théologiens et savants sont déterminés et marqués par la tradition confessionnelle de laquelle ils sont issus ».

3. A. Kimme, *l. c.*

pour l'intelligence de l'Écriture, c'est « l'a priori de l'infaillibilité des méthodes scientifique modernes » qui est venu [1]. On revient à la question déjà touchée plus haut : le lien confessionnel détermine la position dogmatique. « On ne peut faire de la théologie sans être lié à la confession de l'Église », dit fort à propos W. Mundle [2]. Or cette foi des Églises de la Réforme inclut que l'Écriture est *norma normans*, et donc que l'Écriture permet une exégèse qui ouvre à une intelligence unique de l'Eucharistie. Une telle intelligence n'est possible qu'en continuité avec la tradition apostolique, les Apôtres étant les témoins de l'Évangile, appelés et authentifiés par le Seigneur ressuscité.

C'est précisément dans ce contexte que les thèses d'Arnoldshain amorcent une voie nouvelle. On était habitué à mener la discussion eucharistique sur la base des Confessions de foi. Les thèses présupposent une double option : celle d'avoir préféré se mettre à l'écoute pure et simple de la parole de Dieu au lieu de se référer à la base confessionnelle, celle ensuite d'avoir placé l'eucharistie dans la perspective kérygmatique, au-delà de l'alternative « histoire ou mythe », avec insistance sur la note d'« eschatologie en réalisation ». « Dans ce qui se fait maintenant (dans l'eucharistie) se dessine une réalité future et celle-ci englobe déjà l'action actuelle » [3]. Les résultats obtenus sont sans doute moins impressionnants que ceux qu'on obtiendrait par une confrontation « confessionnelle », mais ils laissent la possibilité de mises au point et ne ferment pas la porte à un dialogue futur.

On risquerait fort de méconnaître le sens et la valeur des thèses d'Arnoldshain si on ne voit pas la méthode et le climat nouveaux qui les caractérise. « Elles ne sont pas un compromis entre deux lignes dogmatiques différentes », dit un théologien aussi autorisé que Paul Althaus [4]. Elles se placent sur un autre

1. *ELKZ*, 13 (1-5-1959), p. 141.

2. *Die Einheitlichkeit des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses*, dans *ELKZ*, 13 (1-6-1959), pp. 165-168.

3. W. Metzger, *Rückkehr zum Ursprung*, dans *ELKZ*, 13 (1959), n° 18, p. 293-300.

4. *Arnoldshain und das Neue Testament*, dans *ELKZ* 14 (1960), n° 3, p. 33-37. Cfr J. Meister, *Hermeneutische Einsichten aus dem Abendmahlsgespräch der Evang. Kirche in Deutschland*, dans *ELKZ*, 14 (1960), n° 9, pp. 129-135 et Id., *Zum Stand des Abendmahlsgesprächs nach den Arnoldshainer Thesen*, *ibid.*, n° 13, p. 193-199.

plan que celui de la simple analyse dogmatique. Elles se contentent d'interroger, dans un sentiment de foi et avec les moyens dont nous disposons aujourd'hui, la parole de la révélation. En agissant de la sorte, elles sont plus fidèles aux principes de la Réforme que ne le serait une confrontation de théologie dogmatique.

Il est important de noter ce fait, car on voit ainsi que le protestantisme d'aujourd'hui, en vertu même de ses principes les plus chers, est susceptible de se ressourcer et de trouver des chemins nouveaux. Cela ne serait pas possible sans le climat œcuménique qui marque les différentes dénominations protestantes. Aussi les thèses d'Arnoldshain peuvent-elles compter comme le début d'un dialogue eucharistique proprement œcuménique.

D. N. EGENDER.

Chronique religieuse

I. LE CONGRÈS MONDIAL DE LA FÉDÉ [1]

Strasbourg, 17-31 juillet 1960.

En octobre 1957, nous trouvant à Rome au second Congrès mondial de l'Apostolat des Laïcs, nous avons eu le bonheur d'y lier des relations amicales avec le seul observateur protestant, un peu perdu parmi plus de deux mille participants catholiques de 80 pays : il s'agissait du pasteur H. R. Weber, directeur du Département du laïcat au C. O. E. ; il publia d'ailleurs un rapport fort intéressant sur ses impressions romaines (cfr *Ecumenical Review*, X, nº 3, avril 1958).

En juillet 1960 M. le pasteur Weber était à Strasbourg l'un des principaux « auctores intellectuales » de la plus grande *Teaching Conference* que la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS ait jamais organisée. Cette fois, ce fut à lui de nous découvrir, immergé au milieu de plus de sept cents participants protestants et anglicans, provenant de 68 pays et de tous les continents.

I. DE ROME (1957) à STRASBOURG (1960).

De Rome à Strasbourg les rapprochements m'ont frappé plus que les différences. Celles-ci, il est vrai, ne manquaient pas : Strasbourg fut un rassemblement d'étudiants et de leaders estudiantins (venus pour étudier), Rome fut davantage une conférence générale des mouvements et institutions d'apos-

1. Nous avions promis de revenir sur l'importante rencontre de Strasbourg en juillet. Nous remercions M. J. Grootaers de son exposé si détaillé et si suggestif que nous plaçons dans cette première partie de la Chronique. Les *Actualités* suivent, p. 501 (N. d. l. R.).

tolat laïque (présents pour témoigner). Grande différence, bien sûr, dans l'atmosphère psychologique et l'ambiance culturelle : la langue française prédominant à Rome et l'anglais à Strasbourg.

Cependant le thème fondamental de la conférence mondiale de Strasbourg rappelait celui de Rome : la mission de l'Église, confrontée au monde actuel, soumis à des changements radicaux. Le point de vue général fut analogue : la fonction missionnaire propre au laïcat. La conférence de Strasbourg faisait partie d'un vaste projet *Life and Mission of the Church* : annoncée par le Comité géneral à Tutzing (Allemagne) en 1956 et préparée depuis lors entre autres par l'importante conférence pilote tenue à Rangoon (Birmanie) en décembre 1958, la rencontre de juillet 1960 est appelée à se répercuter dans de nombreuses conférences régionales qui seront organisées de 1961 à 1963.

Certaines délégations avaient été préparées par des travaux préliminaires très approfondis ; dans certains pays il avait été procédé à des examens éliminatoires afin de désigner les meilleurs participants. Dès lors il était fatal que certains ressentent au début du congrès une certaine déception devant le niveau moyen des discussions et échanges de vue. Il semble bien que ce fut surtout parmi les délégations d'Europe qu'on trouva une préparation moins poussée. Le Congrès mondial de Rome, en 1957, a connu ce même *anti-climax* pour des raisons semblables. Il ne fallait rien en déduire quant aux résultats finals.

En ce qui concerne le « cléricalisme » du Congrès romain si apparent et même frappant pour les cisalpins, on pouvait être sûr de ne pas le subir sur les bords du Rhin : serait-ce pourtant exagéré d'avoir ressenti à la Conférence de Strasbourg un certain cléricalisme, non pas institutionnel mais d'ordre sociologique et de ce fait moins évident ? Il était perceptible pourtant et il fut perçu par de nombreux participants qui se plaignirent de ce que la majorité des participants étaient des pasteurs. Et l'apparition éphémère de Karl Barth à la tribune de Strasbourg a suscité un tel mouvement de déférence et d'admiration parmi les jeunes qu'il s'est trouvé quelqu'un pour dire que le *grand old man* avait été reçu avec la vénération dont on entoure la pourpre dans d'autres milieux !

II. Strasbourg et le C. O. E.

Ce n'est pas ici qu'il faut retracer l'histoire de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants. Fondée en Suède en 1895, la « Fédé » — mieux connue sous l'abréviation anglaise : *W(orld) S(tudent) C(hristian) F(ederation)* — coordonne et stimule le travail d'étudiants protestants, anglicans et orthodoxes à travers le monde entier : dans les centres universitaires de soixante-dix pays, des étudiants chrétiens se trouvent réunis en groupes locaux, vastes ou restreints, afin de mieux confronter leur foi et les problèmes de leur milieu estudiantin. Le rôle essentiel joué par la W. S. C. F. au départ du mouvement œcuménique et pendant son développement des cinquante dernières années est suffisamment connu. On peut dire sans grand risque d'erreur que c'est la Fédé et le Conseil International des Missions qui ont fourni les cadres et les cerveaux dont le Conseil œcuménique des Églises avait besoin pour naître et exister.

D'un point de vue historique il serait fort intéressant de faire le point aujourd'hui de l'interaction continuelle entre la Fédé et son évolution récente d'une part et, de l'autre, le C. O. E. Pour nous, qui ne connaissons pas cette histoire de l'intérieur, un fait saillant retient l'attention : le *brain-trust* de la présente *Teaching Conference* de Strasbourg fut constitué principalement sinon exclusivement par les figures dirigeantes de Genève. Dans cette perspective, le congrès de Strasbourg nous a paru se situer à mi-chemin entre les deux autres réunions importantes de cet été : Lausanne et Saint Andrews.

L'Assemblée œcuménique de la Jeunesse européenne à Lausanne, du 13 au 24 juillet 1960, a voulu grouper près de quinze cents jeunes dont un tiers seulement provenait du milieu estudiantin, afin de préparer une relève très large un an avant l'assemblée générale du C. O. E. à New Delhi. On a d'ailleurs comparé « Lausanne 1960 » à « Oslo 1947 », qui avait rassemblé la jeunesse à la veille d'« Amsterdam ».

Saint Andrews (Écosse) fut le lieu d'un double rendez-vous :

au début du mois d'août une conférence de « Foi et Constitution », et, à partir du 15 août, le Comité Central du C. O. E., y tenait sa réunion annuelle pour entendre les différents rapports qui sont habituellement présentés et discutés en pareille occasion.

La conférence d'études qui a réuni à Strasbourg du 17 au 31 juillet près de sept cents représentants de la W. S. C. F. peut être située à mi-chemin entre Lausanne, qui fut au niveau d'une *opinion publique* déjà assez large, et celui de Saint Andrews, qui est du type d'une rencontre technique de *spécialistes mandatés*, ou, si l'on préfère : à mi-chemin des « jeunes » de Lausanne et des « patriarches » du Comité Central. Rien de plus caractéristique à cet égard que l'échange de télégrammes : l'Assemblée de la Jeunesse européenne adressant ses vœux à celle de Strasbourg joignit la référence *Matthieu* 11, 25 ; la Conférence de Strasbourg y répondit avec esprit d'à-propos, en renvoyant à *I Corinthiens* 14, 20.

Les trois conférences de cet été 1960 : Lausanne, Strasbourg, Saint Andrews étaient axées, de façon plus ou moins explicite, sur le programme à long terme du Conseil des Églises.

Il est permis de voir dans cette recherche de travailler plusieurs milieux à la fois, une vaste tentative de percée et une volonté délibérée de renouveau de la part du Secrétariat Général de Genève. Dès le début de la rencontre de Lausanne, le Dr. W. A. Visser 't Hooft posa la question en termes clairs : « Le mouvement œcuménique est-il en passe de devenir un rouage de l'ordre ecclésiastique établi, ou bien a-t-il encore gardé son caractère révolutionnaire des origines ? » (selon *Le Monde* du 23 juillet 1960).

III. Le Programme.

De ce qui précède on déduira facilement le niveau intellectuel élevé de la Conférence de Strasbourg. Le programme était constitué par un ensemble d'activités, qui, comme les engrenages d'une horlogerie bien réglée, s'emboîtaient les unes dans les autres. En ordre principal et sans nous attarder

aux aspects liturgiques et pastoraux de l'ordre du jour, on pouvait distinguer trois « étages » d'activités : d'abord une série imposante de cours d'introduction, dans le grand auditoire de l'École nationale des Ingénieurs de Strasbourg, ensuite une bonne vingtaine de séminaires, dont chacun était centré sur un aspect précis de l'un des grands thèmes, enfin trente-cinq *tutorial groups* (carrefours), cellules vivantes réunies chaque soir autour d'une personnalité éminente de la Fédération et sans programme intellectuel déterminé.

Voici un coup d'œil rapide sur le fonctionnement de ces rouages :

1° Les COURS comprenaient une première série de neuf leçons orientées vers un sujet central « Jésus-Christ et sa mission dans le monde » ; on y trouvait des orateurs tels que le président de la Fédé D. T. Niles (Ceylan) et le Bishop Lesslie Newbigin (du Conseil International des Missions), qui développèrent le sujet : « La réalité de Jésus-Christ » ; M. M. Thomas (Bangalore, Inde) et d'autres s'interrogèrent sur les révolutions sociale et intellectuelle de notre temps et sur leur signification pour la vie des Églises.

Une deuxième série de douze conférences concernait « Le Peuple de Dieu, mission et renouveau de l'Église ». C'est dans cette partie centrale du programme que se placent les trois exposés du Dr. W. A. Visser 't Hooft que l'on pourrait résumer par le titre de sa première conférence : « Le Fils de Dieu, le Peuple de Dieu et le Monde de Dieu ». Dans cette série prennent place également les deux *outsiders* : le cours du R. P. Jérôme Hamer, O. P., représentant l'Église catholique, et le témoignage du pasteur R. Kenneth Strachan (missionnaire à Costa Rica) représentant « l'évangélisme conservateur », autrement dit le fondamentalisme, et parlant de « l'autorité du Saint-Esprit ». Enfin c'est dans ce deuxième cycle que viennent s'insérer quelques échappées historiques, notamment une conférence du professeur H. I. Marrou (de la Sorbonne) et du professeur Mikka Juva (de l'université de Turku, Finlande).

Une troisième série de neuf exposés explorait « Les tâches de demain ». Cette dernière série est en fait le second volet du

diptyque qui constitue la logique interne de tout le programme : « Le ministère du Christ à l'égard du monde, et notre vocation actuelle ». Vocation du laïcat aux frontières de l'Église et du Monde (par le pasteur H. R. Weber, Genève), rôle des étudiants chrétiens aujourd'hui (par le professeur John Deschner, Dallas, U. S. A.) ou encore, par d'autres orateurs, le témoignage chrétien soit dans une société marxiste, soit au milieu de l'Islam, soit dans une région à tension raciale, soit dans un « continent déchristianisé » (Amérique latine).

2° Il ne m'est pas facile de parler des SÉMINAIRES, puisque mon expérience très fragmentaire s'est limitée nécessairement à une partie seulement du groupe d'études consacré à l'apostolat du laïcat, dirigé par M. H. R. Weber. Il m'est donc impossible d'apprécier la réussite de ce travail en profondeur : d'une part j'ai eu l'impression que le travail préparatoire, antérieur au congrès, n'avait pas été aussi poussé par tous les participants que cela avait été demandé par les dirigeants, mais d'autre part il est possible que l'échange de vues ait apporté les éléments nouveaux que l'on espérait en tirer.

3° La réussite des TUTORIAL GROUPS dépendait en grande partie de la personnalité qui en formait nécessairement le pivot. Les membres de ces petits groupes furent sélectionnés de façon à réunir la plus grande variété possible de nationalités, confessions, centres d'intérêt, etc ... Ici aussi mon expérience limitée m'interdit des généralisations hâtives. Cependant mes impressions furent très favorables. Dans mon groupe, réuni sous la « paternité spirituelle » extrêmement attachante du pasteur Eugène Mallo (pasteur noir du Cameroun ex-français), le coude-à-coude fraternel fut une réelle réussite. Il semble que l'un des buts principaux de ces groupes était de donner libre cours à l'opinion publique de la conférence : ce but me semble avoir été pleinement atteint.

IV. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft sur l'Una Sancta.

« Je me rends parfaitement compte combien cette énumération aride dénature le visage vivant du programme de Strasbourg.

Un exemple pourrait peut-être rendre cette image plus conforme à la vie. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft donna trois grandes leçons faisant suite ; elles étaient intitulées : « Fils de Dieu, Peuple de Dieu, Monde de Dieu », « La triple vocation chrétienne » et « L'*Una Sancta* et l'Église locale ». Cette dernière fut particulièrement caractéristique du désir d'approfondissement théologique du congrès : elle révèle en même temps les préoccupations théologiques foncières du secrétaire général du C. O. E.

L'Église, selon l'orateur, n'est pas une communauté fermée sur elle-même, toutes fenêtres closes, et préoccupée d'abord d'activités charitables. Il faut que l'Église locale soit vue davantage comme la part locale de l'*Una Sancta.* L'Église étant le peuple de Dieu et le corps du Christ, elle doit être consciente de la nouvelle ère qui vient. Il ne s'agit donc pas seulement de combattre l'analphabétisme œcuménique mais d'accéder à une conception saine de l'*Una Sancta.* Trop peu nombreux sont ceux qui voient l'Église comme le peuple même de Dieu. Croire en l'Église n'est pas croire à une utopie. Nous voyons les Églises divisées mais nous croyons que le Christ ne peut être divisé.

L'Église, ainsi poursuit le Dr. Visser 't Hooft, est une Église de pécheurs et dans la mesure où elle est une institution humaine, elle est déformée par le péché collectif. Par conséquent elle doit se renouveler sans cesse. Nous n'avons pas à nous détourner de notre propre Église parce qu'elle ne serait pas sans tache ; mais il est de notre devoir d'aider l'Église à se conformer à l'Esprit du Christ : *Ecclesia semper reformanda*, idée reprise récemment par le théologien catholique Hans Küng, pour le compte de sa propre Église.

Il appartient à la nature même de l'Église de se manifester dans une assemblée de croyants, concrète et locale, pour écouter la parole de Dieu, pour recevoir les sacrements et pour vivre en communion les uns avec les autres. Il m'est nécessaire d'entendre la parole proclamée par d'autres hommes afin d'être délivré de ma subjectivité et de réaliser l'objectivité de la parole elle-même.

Il peut paraître difficile de demeurer au sein de sa propre Église lorsqu'on a découvert les dimensions de l'*Una Sancta.* Cependant il faut renoncer à rechercher celle-ci ailleurs, par

exemple dans une Fédé ; car il nous faut demeurer au sein de nos Églises divisées. Toutes les Églises ont découvert que la division est un véritable problème ; la plus lente à faire cette découverte fut l'Église catholique, mais même elle vient de faire un important progrès à cet égard en créant un Secrétariat s'occupant spécialement des relations des « frères séparés » avec l'unité.

La tâche qui se trouve devant nous est de transformer les Églises qui ne sont pas prêtes encore à recevoir le don de l'Unité en des Églises qui seront prêtes à le recevoir. Notre difficulté réelle est en ce moment le fait que nos Églises n'ont pas réellement atteint la maturité nécessaire à cette unité. « How do you make Churches unitable ? » Le point principal est de nous aider les uns les autres à comprendre l'Église elle-même en tant qu'Église du Christ. Nous avons besoin d'Églises prêtes à écouter plutôt qu'à parler, disposées à être questionnées par les autres plutôt qu'à questionner les autres.

En écoutant cet exposé [1], que nous avons essayé de résumer ici, nous y avons senti l'animation spirituelle de toute une vie consacrée à la cause de l'Unité chrétienne. A l'occasion de cette conférence et de quelques autres échanges de vues, auxquels le Dr. Visser 't Hooft se prêta de bonne grâce, nous avons cru deviner une préoccupation majeure de renouveau au sein même de l'œcuménisme « institutionnalisé ». Certaines idées furent exprimées et répétées comme si après une période de consolidation organique et théologique, les milieux du C. O. E. désiraient éviter un certain affaissement du dynamisme initial.

Le fait de tendre à une meilleure coopération entre les Églises-membres est considéré comme totalement insuffisant. L'idéal prôné est celui de l'*Una Sancta* qui renvoie plutôt à une unité qui nous est déjà donnée dans l'unité du Christ Jésus.

Cet exposé du Dr. Visser 't Hooft nous est apparu un peu comme un examen de conscience qui nous touchait d'autant plus profondément qu'il était fait à haute voix et en toute simplicité. Il nous a surtout frappé comme tentative de percée

1. En moins d'une heure le conférencier n'hésita pas à citer de très nombreux auteurs catholiques contemporains : R. Guardini, Karl Rahner, Hans Küng, G. K. Chesterton...

afin qu'œcuménistes spécialisés et fidèles moyens des différentes Églises s'efforcent de se rejoindre. Il veut parer à un double danger : celui de voir les œcuménistes (en quelque sorte « de métier ») se couper des réalités de la vie quotidienne des Églises et celui de voir la plupart des fidèles ordinaires s'attacher à une conception dépassée de l'Église. *La fonction de l'Église locale n'est pas de répondre à un besoin personnel de religion ; l'Église locale doit être davantage reliée à l'*Una Sancta *et à l'économie du salut universel.*

Les catholiques écouteront cet exposé avec d'autant plus d'attention qu'ils y reconnaîtront des problèmes qui leur sont familiers ; ils penseront spontanément à la distance trop grande qui, au sein de l'Église catholique, sépare d'une part le renouveau théologique, liturgique et biblique du dernier quart de siècle, souvent limité encore à quelques cercles restreints, et d'autre part toutes les opinions courantes concernant l'Église, la Bible et les sacrements qui ont la vie dure dans nos paroisses moyennes. Les catholiques un peu clairvoyants verront, eux aussi, la nécessité de rester proches de leur paroisse afin d'éviter le danger de déracinement dans des mouvements d'avant-garde, qui n'auraient pas assez prise sur la réalité ecclésiale ordinaire.

V. Relations avec les catholiques.

Disons dès l'abord qu'au chapitre des relations de la Fédé avec les catholiques, le congrès de Strasbourg présente un bilan extrêmement positif. On sait que *Pax Romana*, invitée officiellement à se faire représenter à Strasbourg, a délégué un groupe de dix observateurs, placé sous la responsabilité de Madame Hélène Morren, bien connue dans les milieux internationaux ; il a pu bénéficier de l'assistance théologique du R. P. Jérôme Hamer, O. P. qui se trouvait sur place comme conférencier invité par la Fédé [1]. Ces observateurs ne furent pas seulement

1. J'ai eu le privilège de faire partie de cette délégation très fraternelle et, en fait, très « catholique » car polyglotte et internationale (sept nationalités) intercontinentale (d'Europe, Asie, Amérique latine) ainsi que représentative de la théologie et du laïcat (trois prêtres et sept laïcs).

invités à assister aux grandes leçons publiques mais ils furent admis aussi à toutes les autres activités des groupes de travail. Cet accueil reçu de tous fut extrêmement fraternel et la confiance témoignée à l'égard des hôtes catholiques fut totale.

A l'atmosphère naturellement irénique des conférences et discussions publiques, il faut ajouter l'amitié qui nous fut témoignée à tout instant au cours des conversations privées innombrables, puisque les repas se prenaient en commun à la Cité universitaire de Strasbourg. Alors qu'au niveau des simples délégués on aurait pu s'attendre parfois à un malaise dû à la situation confessionnelle difficile de certains pays (par exemple l'Espagne), il faut dire que la bienveillance était générale. Ceci devrait nous inciter à un examen de conscience : sommes-nous certains que les participants à un grand congrès international catholique feraient montre d'une pareille maturité œcuménique à l'égard d'observateurs protestants ?

A deux reprises nous avons eu l'occasion de nous entretenir longuement avec M. Philippe Maury, secrétaire général de la Fédé [1], qui nous a confirmé le fait que les relations de la W. S. C. F. avec les catholiques n'ont cessé de s'améliorer. Le dialogue, selon lui, n'avait jamais été aussi large et si bien engagé que cette fois, grâce à *Pax Romana* et grâce surtout à Mgr Weber, évêque de Strasbourg, qui avait tenu à donner aux participants catholiques toutes les autorisations nécessaires et à recevoir lui-même les sept cents délégués du Congrès lors d'une réception officielle à Sainte-Odile. Ce geste ne manqua pas d'impressionner certains dirigeants estudiantins, notamment d'Amérique latine, qui découvrirent en Europe des relations interconfessionnelles fort différentes de celles de leur pays d'origine.

Le fait qu'une leçon d'un théologien catholique faisait partie intégrante du programme, comme conférence ordinaire, constituait, selon M. Maury, un fait nouveau : il s'agit de la conférence sur « L'Apostolat des laïcs » données par le R. P. Hamer, O. P. Autre fait nouveau : la participation plénière à toutes

1. Nous croyons savoir que depuis juillet 1960, M. Maury a été élu président de la Fédé.

les activités intellectuelles du congrès par les délégués de *Pax Romana*. Le secrétaire général de la W. S. C. F. y voyait le signe positif d'une évolution nouvelle.

Notons d'autre part que parmi les trente collaborateurs du volume préparatoire *History's Lessons for Tomorrow's Mission*, on compte cinq catholiques. Au niveau de « l'opinion publique » à la conférence nous avons été très frappé par le nombre de délégués qui spontanément nous ont parlé du travail d'avant-garde accompli par la pensée catholique à l'égard du problème du laïcat et de son rôle spécifique au sein de l'Église. Il s'agit là évidemment d'une opinion répandue dans des milieux protestants et anglicans extrêmement divers et éloignés les uns des autres. Par contre, la missiologie catholique semble totalement ignorée ; même les dirigeants du congrès semblaient tout ignorer de la ligne de conduite missionnaire préconisée par les Papes depuis quarante ans.

Enfin nous avons été surpris de la qualité et de l'esprit œcuménique de la plupart des délégations d'Amérique latine mais nous y reviendrons.

VI. Quelques caractéristiques œcuméniques d'un congrès mondial.

Il est toujours hasardeux de vouloir caractériser brièvement une grande rencontre internationale. Mais d'y avoir vécu une nouvelle « expérience œcuménique » [1], cela nous donne l'impression de pouvoir en décrire les lignes de force et quelques tendances parfois sous-jacentes.

Il faut parler ici de la perspective générale dans laquelle la Fédé semble parfois considérer les « autres ». On pourrait y distinguer d'abord un large courant œcuménique qui se trouve au centre du tableau où la Fédé se situe elle-même ; ce courant est limité et freiné à sa gauche par le fondamentalisme et à sa droite par le catholicisme romain. Ceci ne fut jamais posé de façon explicite mais était perceptible dans quelques détails

1. Une telle expérience se trouve décrite par le professeur L. A. Zander, *Vision and Action*, Londres, 1952, p. 205 et passim.

d'organisation et dans certaines prises de position par exemple dans certains passages de l'exposé de Valde Galland (Uruguay) sur la « Mission de la Fédé » ou, *in fine*, dans le chapitre de Sherweerd Reisner (p. 194) dans l'ouvrage : *History's Lessons for Tomorrow's Mission.*

1. *Un désir de renouveau.* Cependant c'est plutôt à l'intérieur même du mouvement qu'il faut rechercher les traits qui semblèrent dominer cette rencontre œcuménique. L'exposé du secrétaire général du C. O. E., que nous avons essayé de résumer ci-dessus, rend bien compte du désir de renouveau qui caractérise le Congrès de Strasbourg.

C'est encore le Dr. W. A. Visser 't Hooft qui écrivit le texte suivant, lequel servira de document préparatoire à la conférence mondiale de la W. S. C. F. : « Nous avons besoin de naître à nouveau à ce sentiment de honte, caractéristique de l'attitude des pionniers. Non la honte introvertie et passive qui ne sait que pleurer sur les péchés de la chrétienté, mais la honte active qui fait naître une sainte impatience et agite le cœur des hommes jusqu'à ce qu'ils aient apporté leur contribution particulière au renouveau œcuménique de l'Église.

» De même que, selon un mot célèbre, une nation ne peut être à demi esclave et à demi libre, de même les Églises ne peuvent continuer à être à demi œcuméniques et à demi isolationnistes. La percée victorieuse qui mène à une attitude pleinement œcuménique ne peut venir que d'une lame de fond parmi les membres des Églises eux-mêmes. C'est seulement quand la grande vision de l'*Una Sancta* surgira dans la vie des communautés et des paroisses — en particulier parmi la jeunesse — que le mouvement œcuménique deviendra vraiment dynamique » [1].

Mais il y eut davantage : il y eut deux autres facteurs importants qui firent sentir leur poids à Strasbourg : le facteur missionnaire et la question de l'intercommunion.

2. *Le facteur missionnaire.* On se souviendra du rôle décisif des Jeunes Églises à Édimbourg, il y a exactement cinquante

1. *News Sheets*, 1959, nº 2. Département de la Jeunesse, C. O. E. (Genève).

ans. Mais en 1910 les grandes nations européennes étaient à l'apogée de leur puissance industrielle et coloniale. Par contre, nous nous souviendrons de l'année 1960 comme d'une phase décisive dans l'émancipation politique de l'Afrique et de l'Amérique latine : le mois de juillet, au cours duquel la tension internationale fut accrue par la crise congolaise et l'affaire de Cuba, constitua la toile de fond de la conférence de Strasbourg. C'est là que nous avons eu sous les yeux le front de solidarité qui se forma spontanément entre la nouvelle génération universitaire, très impressionnée par la vague des jeunes nationalismes (arabe, panafricain, asiatique, sud-américain) et les Jeunes Églises qui supportent à contre-cœur l'héritage (plutôt historique qu'évangélique) des nombreuses oppositions confessionnelles européennes.

Il est évident que la position des Jeunes Églises d'Asie et d'Afrique se trouve profondément modifiée par l'évolution politique du monde. Dans le conflit général des générations, la jeunesse universitaire et les Jeunes Églises se découvrent du même côté du fossé.

« L'ère des missions est terminée de façon irrévocable », tel est le leitmotiv du chapitre important que le professeur Hendrik Kraemer a consacré aux « Implications missionnaires de la fin du colonialisme occidental et de l'effondrement de la chrétienté occidentale » dans le volume, déjà cité : *History's Lessons for Tomorrow's Mission.* Mais traduire dans les faits ce que la missiologie des théologiens a élaboré en chambre depuis un quart de siècle, ne va pas sans peine.

1° On est frappé de voir que la décolonisation se traduit toujours plus ou moins par une laïcisation du nouvel État et un certain danger d'affaiblissement institutionnel des Jeunes Églises. L'indépendance politique peut susciter d'ailleurs le réveil des anciennes religions autochtones. La vocation de vivre en *diaspora* dans un monde hostile ou simplement indifférent reprend force et vigueur ; de là aussi découle l'accroissement du rôle des laïcs chrétiens dans une société définitivement sécularisée.

2° Les Jeunes Églises semblent alors désirer relâcher cer-

tains liens avec les *sociétés* missionnaires occidentales et cherchent à resserrer leurs relations avec les *Églises* d'Occident. En repoussant le caractère européen de leurs origines historiques les Jeunes Église se découvrent entre elles et se voient plus proches les unes des autres qu'auparavant. Le scandale de la désunion en devient plus dramatique.

3° Les Jeunes Églises désirent vivement que les Églises et sociétés missionnaires d'Occident s'associent plus étroitement entre elles afin d'arriver à une coordination réelle non seulement en Asie et en Afrique mais également ... en Europe.

3. *La question de l'intercommunion.* Celle-ci n'a pas eu la vedette comme ce fut le cas à Lausanne ; elle n'en a pas moins influencé l'atmosphère.

Il y eut, à cet égard, une conférence du pasteur D. T. Niles, qui causa quelque sensation en s'en prenant avec vivacité aux participants qui avaient communié au service eucharistique du dimanche précédent mais n'avaient pas eu le courage d'en demander au préalable l'autorisation à l'autorité ecclésiastique dont ils dépendent ; il s'en prit expressément aux anglicans et estima qu'il valait mieux renoncer à l'intercommunion plutôt que de manquer à tel point d'audace et de logique.

De fait le service célébré selon la tradition de l'Église Réformée de France, fut organisé par la paroisse de Strasbourg adressant ses invitations aux participants de la Conférence. De différents côtés on me fit remarquer le progrès important réalisé depuis Amsterdam et Evanston, où l'intercommunion ne cessa de provoquer objections et controverses. Au-delà de tout confessionnalisme, ce fut l'Église locale qui, à Strasbourg, invitait et recevait non pas les représentants de l'une ou l'autre dénomination, mais les membres d'une *assemblée* réunie pour le service liturgique (en anglais : *congregation*).

Le pasteur D. T. Niles nous dit : « Nous avons atteint un équilibre ; maintenant nous devons recommencer la discussion à partir de cette base non pour reculer mais pour faire de nouveaux progrès ». Il semble, en effet, que même parmi les luthériens de Scandinavie, et les anglicans, la plupart des congressistes parti-

cipèrent à l'intercommunion [1]. Il n'a pas été possible d'obtenir une évaluation même approximative de la petite minorité d'abstentionnistes.

VII. Quelques conclusions.

Il est temps de conclure même si plusieurs chapitres importants de Strasbourg n'ont pas pu être abordés ici. Quant à ces conclusions et sans avoir aucunement la prétention de proposer un bilan, le congrès de Strasbourg nous a semblé largement « créditeur ».

1. *Tendances ecclésiologiques.* Nous y avons senti, dans un secteur très important du mouvement œcuménique, une vaste tentative d'approfondissement doctrinal et de renouvellement missionnaire. C'est en particulier dans le domaine de l'ecclésiologie que cette conférence, qui était, ne l'oublions pas, une *teaching conference*, nous a semblé faire progresser les divers représentants du protestantisme non « catholique ». Cependant il faut faire une première restriction en distinguant nettement les orateurs qui mettent l'accent sur la nécessité de *revaloriser* les aspects de la communauté ecclésiale (par ex. par de très nombreuses discussions, à tous les « échelons », sur le *ministère*) d'une part, et, d'autre part, les conférenciers, qui prêchant un nouvel engagement dans le monde, estiment nécessaire d'y mettre le « prix », notamment en *abandonnant* les structures et les fonctions traditionnelles de l'Église.

C'est en vain que nous avons attendu l'orateur qui aurait souligné la profondeur du lien qui relie l'engagement radical dans le monde à la revalorisation de l'*Ecclesia.* (Seul un délégué de l'Église orthodoxe apporta ce correctif devant l'auditoire restreint d'un séminaire).

1. En ce qui concerne les anglicans, il nous est apparu plus tard que cet esprit de « largeur » est propre aux milieux estudiantins britanniques affiliés au S. C. M. (membre Fédé) et n'est pas nécessairement partagé par l'ensemble des étudiants anglicans dont un nombre considérable, mais difficile à évaluer, se tient à l'écart du S. C. M. Nous y reviendrons brièvement.

Une seconde restriction nous est imposée par la question : dans quelle mesure les orateurs ne sont-ils pas plutôt représentatifs du C. O. E. que de la Fédé ? Si nous en jugeons d'après les réactions du public, la W. S. C. F. se montra orientée vers les questions concrètes de la coopération et du « Christianisme pratique », plutôt que vers des problèmes de doctrine. Les préoccupations religieuses majeures de la jeune génération ne sont pas d'ordre théologique : à Strasbourg, comme ailleurs, cela amena un clivage certain entre la « tribune » et le « parquet »...

2. *L'heure de l'Amérique latine.* Si cette heure sonne discrètement au sein des organisations internationales catholiques, elle est carillonnée à toute volée dans les milieux du protestantisme. A Strasbourg nous avons découvert pour la première fois un visage du protestantisme latino-américain que nous ignorions — pourquoi ne pas l'avouer ? — et qui nous est apparu sous un jour très constructif. Si notre participation au Congrès mondial de la W. S. C. F. n'avait eu pour résultat que cette seule découverte, nous nous estimerions très heureux.

Disons tout de suite que nous avons été surpris de l'ouverture œcuménique réelle de la grande majorité des délégués latino-américains, qui représentaient un protestantisme « historique » (non sectaire) beaucoup plus riche et vivant que nous ne l'avions imaginé. Sans préjuger du caractère représentatif de ce groupe pour l'ensemble du protestantisme d'Amérique Centrale et du Sud, il faut reconnaître les possibilités très larges de dialogue qu'il présentait. A diverses reprises ces délégués s'attachèrent à démontrer combien le catholicisme européen leur semblait proche, d'un abord fraternel et d'une haute animation spirituelle, tandis que l'Église catholique dans leur propre pays leur apparaissait encore souvent sous les traits décrits au XVIe siècle par Luther et les pères de la Réforme.

3. *Un humanisme technologique.* Dans un exposé qui fit grande impression le professeur Hans Hoekendijk (Utrecht, Pays-Bas) critiqua vivement l'organisation sociologique des Églises d'Occident relevant de façon typique de l'ère pré-industrielle et donc incompatible avec une insertion réaliste dans le monde contemporain. L'angoisse des Églises d'Asie et d'Afrique devant

les problèmes de l'industrialisation rapide dans leurs pays rejoignit à tout instant l'impatience des jeunes devant le manque d'adaptation sociologique des Églises occidentales, hypothéquées par le poids de traditions historiques. Nous en avons eu un écho particulièrement vivant lors d'un entretien passionnant du bishop Lesslie Newbigin et M. M. Thomas avec un groupe d'étudiants. Ce désir d'humaniser la nouvelle civilisation technologique fut une préoccupation dominante du Congrès de Strasbourg.

4. *Le caractère représentatif de la Fédé.* Afin de ne pas simplifier la réalité vivante, il faudrait voir dans quelle mesure la W. S. C. F., rassemblée à Strasbourg, est représentative pour l'ensemble du protestantisme et de l'anglicanisme universitaires [1].

Il va de soi que seule une étude approfondie de cette question pourrait apporter une réponse satisfaisante. Cependant certains contacts, postérieurs à Strasbourg, nous ont fourni des éléments disparates de réponse et nous ont fait découvrir des étudiants chrétiens restant en marge de la Fédé. En Grande-Bretagne de nombreux groupes confessionnels à convictions doctrinales plus marquées se sont distancés du S. C. M. (Mouvement des Étudiants Chrétiens), surtout depuis une quinzaine d'années ; tel est le cas de certains anglicans (de tendance « catholique ») et des adhérents de l'*Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions*, venus d'horizons divers et engagés plus personnellement dans une foi vécue. Quant à l'Amérique latine, certaines informations semblent indiquer que le protestantisme sectaire (et populaire) est beaucoup plus répandu que celui des Églises historiques (et de milieu intellectuel) : si la situation est telle, la W. S. C. F. ne serait pas représentative du protestantisme latino-américain dans sa totalité.

Ces dernières considérations n'enlèvent rien à l'importance mondiale du travail de la Fédé : elles replacent dans un cadre plus large un compte rendu dont les nombreuses lacunes et le manque de nuances sollicitent l'indulgence du lecteur. Ce rap-

1. On me pardonnera de ne rien avoir dit ici, par manque d'informations, de la représentation orthodoxe, encore que le R. P. Jean Meyendorff ait été un orateur qui représenta brillamment la théologie de l'Orthodoxie.

port serait plus incomplet encore si son auteur omettait de dire ici qu'il considère sa participation à la conférence de Strasbourg, en juillet 1960, comme une grâce reçue avec reconnaissance.

Jan GROOTAERS

II. ACTUALITÉS [1]

Église catholique. — LES TRAVAUX DES COMMISSIONS ET DES SECRÉTARIATS PRÉPARATOIRES au IIe CONCILE œcuménique du Vatican ont été officiellement inaugurés le 14 novembre au cours d'une audience solennelle à Saint-Pierre. S. S. JEAN XXIII y a de nouveau exposé ses pensées et ses espoirs au sujet du concile futur, tout en traçant quelques directives pratiques aux membres et consulteurs présents de ces organismes [2]. A la différence d'avec les conciles du passé, préoccupés de tel ou tel point de doctrine ou de discipline, il s'agira maintenant « de remettre en valeur et dans toute sa lumière l'entièreté de la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne ». Tout un matériel, fruit de recherches et d'études effectuées aux quatre coins du monde, servira de base au travail des commissions, lesquelles pourront d'ailleurs aborder encore d'autres questions jugées nécessaires ou opportunes, dignes d'être mises à l'étude. Le pape souligna ensuite que le concile s'occupera d'abord exclusivement de ce qui concerne l'Église catholique et son actuelle organisation interne. On voit nettement, d'après cette allocution, qu'un dialogue en fonction de la problématique des chrétiens séparés n'est pas envisagé pour le moment, du moins directement. Les travaux doivent être entourés d'une grande réserve et de discrétion : « Nous voulons espérer toutefois que ceux qui, sans partager intégralement la foi catholique, désirent avec loyauté et confiance des infor-

1 Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année

2 *OR*, 14-15 nov. ; *La Croix*, 16 nov. A cette séance inaugurale de la phase préparatoire du Concile avait préludé la veille, dimanche 13 nov., fête de saint Jean Chrysostome, une liturgie byzantine à Saint-Pierre, concélébrée par sept évêques orientaux, en présence du Pape qui, au cours de la célébration, prononça certaines ecphonèses.

mations sur les travaux du Concile, ne trouveront pas déplacée ni discourtoise notre invitation à attendre que les Pères et Consulteurs qualifiés par leur appartenance aux diverses commissions aient terminé leur travail et que tout soit prêt et mieux ordonné pour des contacts plus élevés. » Dans cet ordre d'idées le Saint-Père rappela l'existence du Secrétariat spécial pour les questions de l'unité chrétienne dont il confirma à cette occasion la tâche de répondre aux demandes d'information venant des frères séparés. C'est par ce Secrétariat que, dans la conjoncture actuelle, l'Église entend s'ouvrir à ceux « qui, tout en portant au front le nom du Christ, n'appartiennent pas à sa communion » ; elle entre ainsi dans un chemin nouveau, comme l'a expliqué Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, secrétaire de ce Secrétariat, dans son discours d'introduction à la session de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques tenue à Gazzada (Italie) du 19 au 23 septembre. A cette même occasion, S. Ém. le cardinal BEA, président, a insisté sur la nécessité qu'éprouve le Secrétariat d'être informé « de la situation œcuménique des divers pays et sur tout ce qui regarde les questions d'union et de relations entre catholiques et frères séparés, ainsi que de tous les événements et faits qui peuvent soit favoriser soit entraver l'activité du Secrétariat ». Celui-ci, « avec l'aide des membres et des consulteurs, s'efforcera d'examiner sereinement l'ensemble avec diligence pour élaborer des propositions concrètes à transmettre à la Commission centrale préparatoire ». L'extrême importance du rôle de ce Secrétariat n'échappera à quiconque est tant soit peu au courant des problèmes entre chrétiens séparés. Il y aura en effet peu de problèmes soumis aux commissions diverses dépourvus de quelque aspect d'ordre plus général et œcuménique. Il appartiendra sans doute au Secrétariat d'y être attentif et d'y apporter ses lumières afin que les travaux préparatoires, sans qu'il soit nui à la discrétion recommandée par Jean XXIII, ne s'accomplissent pas trop en vase clos [1].

1. Encore faudrait-il qu'on ait pleine confiance en la compétence et l'expérience des responsables de ce Secrétariat. Faisant allusion au premier communiqué assez laconique de la presse vaticane au sujet de l'annonce de la visite de l'archevêque de Cantorbéry au Pape, *The Tablet*,

Dans *Études*, 1er octobre 1960, le R. P. Robert ROUQUETTE se montre un peu effrayé à la perspective d'un Concile « composé d'un nombre énorme de Pères » ; on cite le chiffre d'environ trois mille. Étant donné que l'œcuménicité d'un concile n'est pas matérielle, l'auteur se demande « si une assemblée de quelques centaines de délibérants, désignés par leurs pairs et mandatés par eux, ne serait pas plus efficacement universelle qu'un immense rassemblement de plusieurs milliers de membres » (p. 105). On ajoute qu'il serait ainsi remédié à une disproportion dans la représentation de l'épiscopat provenant du fait que les évêques italiens seraient au nombre de 313, tandis que le reste de l'Europe n'en compte que 415, dont il est à prévoir que la plupart des évêques de l'Est seront dans l'impossibilité de venir [1].

Un INTÉRÊT croissant se remarque dans le peuple catholique pour tout ce qui concerne le futur concile. On se sent davantage « d'Église » et on ne craint pas de faire connaître ses suggestions et ses *desiderata*. C'est ainsi que les éditions Herder, en collaboration avec la rédaction de la revue *Wort und Wahrheit* qu'elles éditent, ont publié un recueil d'articles intitulé *Anregungen und Hoffnungen für das zweite Vatikanische Konzil* (Fribourg-en-Br., 1960). Les auteurs expriment le désir d'apporter leur contribution au dialogue qui se développe autour du futur concile et de son agenda. Ils estiment que cela ne peut pas être le monopole de la revue italienne *Civiltà cattolica* qui a cru pouvoir marquer de l'épithète un peu méprisante de « Cattolici d'oltralpe » des auteurs français donnant leurs avis et suggestions. Quant à eux, ils acceptent le risque de s'attirer

12 nov., dit que le Secrétariat avait composé d'abord un communiqué dans des termes beaucoup plus cordiaux, mais qu'à la Secrétairerie d'État on y a mis une sourdine. Un autre enchevêtrement de compétences — celui concernant l'usage de la langue vivante dans la liturgie byzantine — est encore trop présent à la mémoire pour qu'on n'ait pas quelques appréhensions à ce sujet. Cfr sur cette question un bon article du R. P. Néophyte EDELBY, « A propos d'une récente décision du Saint-Office. Liturgie en langue vivante », dans *POC*, juillet-sept. 1960, p. 227-244.

1. Parmi les cinq ou six volumes contenant les opinions des évêques, un volume spécial, de dimensions spéciales aussi, contient les opinions des évêques italiens. Cfr *The Tablet*, 29 oct., p. 1005.

des soupçons, mais désirent parler avec foi et avec amour de l'Église, conscients de leur responsabilité en tant que chrétiens. Ils attendent du concile non pas des traités dogmatiques subtils et spéculatifs mais plutôt une parole pastorale qui mettra en relief les grandes idées fondamentales communes à tous les chrétiens : La souveraineté de Dieu, la place unique et centrale du Christ dans l'œuvre du salut, l'Écriture comme source de vie chrétienne et ecclésiastique ; une parole enfin qui tienne compte de la situation très spéciale dans laquelle se trouve le peuple croyant d'aujourd'hui. En se référant à la chrétienté orientale, on attire aussi l'attention sur l'opportunité d'une certaine autonomie des Églises locales. On voudrait que la primauté papale manifeste davantage son contenu spirituel pour contrebalancer l'aspect juridique trop fortement accentué. On s'attend non seulement à des considérations théoriques sur les rapports entre la primauté et l'épiscopat, mais aussi à des directives pratiques dans un esprit collégial, qui feraient également place à des droits patriarcaux tels qu'ils ont existé et ont été reconnus jadis [1].

Maints auteurs catholiques ont exprimé le souhait que l'Église romaine, particulièrement à Rome, puisse apparaître au monde entourée de moins de pompe et de faste. On regrette aussi que l'*Osservatore Romano* n'ait pas toujours été fidèle aux consignes données par Jean XXIII au début de son pontificat en insistant sur une plus grande simplicité — en évitant les superlatifs — dans la relation des actes du Pape [2]. Il y en a qui ont même manifesté des appréhensions au sujet du « spectacle grandiose d'unité » annoncé pour le concile prochain et qui verraient plus favorablement les couleurs liturgiques ré-

1. Cfr Dr. J. C. Groot, « Verwachtingen rond het komend Concilie », dans *Het Schild*, sept. 1960, p. 206-209.

2. Cela vaut aussi pour le reportage photographique qui est parfois de mauvais goût. On voudrait qu'à certains gestes et tableaux soient conservé leur caractère sacré et d'intimité. Ainsi à l'occasion de la messe byzantine du 13 nov. on voit des photos vraiment trop spectaculaires d'évêques gréco-catholiques pris isolément, faisant leur hommage au Pape en lui baisant respectueusement la main. A un journal qui, pour le dehors, représente le monde catholique, on souhaiterait volontiers un peu plus de pudeur et de psychologie.

duites au violet, et même la basilique Saint-Pierre fermée en signe de deuil pour l'absence de si grandes masses de chrétiens, en grande partie séparés par nos fautes et notre manque d'authentique humilité et charité. « Si je suis inquiet au sujet du futur concile — ainsi se termine un des articles que nous examinons ici — c'est parce que sans cesse la crainte m'envahit que la Curie romaine, au sens d'une vraie charité œcuménique, soit encore toujours trop peu consciente de cette tâche. Et un concile, privé de cet élément, peut agrandir la rupture plutôt que la réduire. Seul le plus grand amour peut indiquer ici le chemin de la plus grande humilité et de la prudence. Ce fut cet amour qui encore aujourd'hui poussa l'abbé Couturier à demander pardon à ses frères chrétiens protestants pour les horreurs de la nuit de la Saint-Barthélemy en 1572. »

D'une purification à fond de l'Église, nul n'en a mieux ressenti la nécessité qu'un Mgr CHEVROT, auquel le R. P. DE LUBAC, S. J., son successeur à l'Académie des Sciences morales et politiques, a consacré un très beau discours. Dans un long passage, il y évoque les préoccupations œcuméniques du prélat défunt [1] : Le Christ nous prépare une Église où nous serons tous réunis. Mais à quel prix ? Le P. de Lubac cite ici une lettre adressée par Mgr Chevrot à la communauté de Taizé en juillet 1950 et récemment publiée dans la revue *Verbum Caro*. Il se peut que l'historiologie exprimée dans ce texte ne soit qu'un « mythe », mais il s'en dégage un message qui semble porter le sceau de l'authentique :

« Plus je pense à ce problème de l'unité devant Dieu, plus je me convaincs qu'il nous a livré son secret dans la Bible. Nos divisions s'effaceront, comme le schisme d'Israël et de Juda, après les communes souffrances de Babylone. Nous verrons peut-être des déportations, nous ne verrons pas Esdras. *Plusieurs générations* d'Église souterraine purifieront le catholicisme et mettront en communion effective — par la base — les chrétiens de toute confession. Une fois de plus, le vieux réservoir de l'humanité, l'Asie, déferlera jusqu'à l'extrémité de la péninsule Europe. Les Slaves précéderont peut-

1. *DC*, 18 sept., col. 1172 ss.

être, mais ce ne sera qu'un bref intermède. C'est à l'Asie qu'auront affaire les chrétiens des nouvelles catacombes : c'est à la sagesse chinoise et hindoue que nos successeurs présenteront l'Évangile, et quand ces antiques sagesses seront converties au christianisme, quelle somme gigantesque de sublimité et de simplicité le christianisme offrira au monde !... »

Mentionnons ici le DÉCÈS de Son Exc. Mgr Paul GOJDIČ, du diocèse grec-catholique de Prešov (Tchécoslovaquie), survenu le 19 juillet dernier dans un camp de concentration de Slovaquie. Il était âgé de 72 ans [1]. Figure d'évêque rayonnante de piété, de simplicité et de patience, tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître de près le considéraient comme un saint.

U. R. S. S. — La Radio de Lvov a communiqué qu'octobre a vu débuter la publication d'une nouvelle revue antireligieuse *L'Athéiste militant*, organe officiel de la « Société ukrainienne pour la diffusion des sciences politiques et scientifiques ». C'est en Ukraine, où la pratique religieuse est la plus vivante de toute l'Union Soviétique, que la nouvelle vague d'agitation athéiste est la plus sensible. En juillet, le SÉMINAIRE orthodoxe de KIEV a été fermé, ses 200 séminaristes ont dû, en septembre, se réfugier au séminaire d'Odessa. Plusieurs églises de cette ville ont été fermées ainsi que le monastère de Vidubskij, où vivaient une soixantaine de moines. Il ne reste plus que huit églises ouvertes au culte [2]. Par contre, Radio Moscou du 2 octobre a annoncé la fin des travaux de restauration de la CATHÉDRALE de Tous les Saints à Kiev, monument historique érigé en style ukrainien au XVIIe siècle. Il n'est pas dit que l'église est ouverte au culte [3].

DC du 6 novembre, col. 1371-82, donne la traduction fran-

1. *SICO*, 28 sept.

2. *Russia cristiana ieri e oggi*, oct. 1960, p. 16.

3. Dans son bulletin *Church and World*, automne-hiver 1960, le Dr. Serge BOLSHAKOFF, qui a visité récemment l'URSS, note que les églises du Kremlin, désaffectées, sont conservées en excellent état et beaucoup fréquentées. Les foules de visiteurs y observent une attitude respectueuse. Ni les femmes ni les laïcs ne peuvent entrer aux sanctuaires derrière l'iconostase. Les autels sont toujours à leur place. Le même ordre règne aussi à l'église des SS. Pierre-et-Paul à Léningrad (p. 12).

çaise de l'intéressante enquête sociologique religieuse dans le monde rural soviétique, enquête que le *Kommunist* de mai 1960 avait publié sous le titre *Les survivances de la tradition religieuse et les moyens de les éliminer* [1].

Dans *Sowjet-Studien* (Institut zur Erforschung der UdSSR.) 1960, nº 9, V. P. VINOGRADOV, *Die Kirche unter der Herrschaft des Kommunismus* (une étude de l'ouvrage du professeur A. BOGOLEPOV, paru en 1959 sous le même titre ; cfr plus loin, p. 568).

Australie. — L'archevêque grec d'Australie et de Nouvelle-Zélande, Mgr ÉZÉCHIEL, a reçu dernièrement un second auxiliaire en la personne de Mgr CHRYSOSTOMOS Papalambrou, recteur de la paroisse de la Sainte-Trinité, Charlotte, N. C., U. S. A., promu le 6 septembre au siège titulaire de Myrini. L'autre auxiliaire est Mgr DIONYSIOS Psiachas, jadis à la cathédrale Sainte-Sophie de Londres, qui porte le titre d'évêque de Nazianze [2].

Congo. — Sous le titre *L'Orthodoxie au Congo*, *En* du 1er octobre publie un article curieux signé Stephanos LIPPIOTIS, journaliste, dont nous reproduisons quelques phrases : « En ma qualité de journaliste j'ai visité le Congo tout entier et vu de mes propres yeux quel dur combat l'Orthodoxie mène dans le Continent noir, et à quelles difficultés elle doit faire face pour affermir la foi chrétienne dans les consciences des noirs, lesquelles ont été si gravement secouées par l'attitude aristocratique et distante des prêtres catholiques (...). En effet, les prêtres catholiques là-bas forment une 'caste' aristocratique et imposante, renforçant par leur tactique les actions et tendances antisociales de certains grands exploiteurs et ennemis de la bonne administration, de la justice et de la vérité (...). (Les missionnaires) ont reçu dans le catholicisme, sur papier, 4.866.813 noirs, mais ce ne sont là que des chiffres, une apparence, car la vaste majorité, sinon la totalité, des noirs détes-

1. Cfr *Chronique*, 1960, p. 349.
2. *OO*, sept. Les Orthodoxes grecs en Australie sont assez nombreux, au moins 120.000 selon le Dr. Bolshakoff (cfr son bulletin *New Missionary Review*, nº 17-19, 1960, p. 22). Le nombre des Orthodoxes russes du pays atteindrait les 30.000 (2 évêques, 20 prêtres, 25 paroisses ; cfr *ibid.*).

tent et haïssent cette religion et cherchent à entrer dans l'Orthodoxie, l'Église grecque, dans la langue de laquelle fut écrit l'évangile, et dans les rangs de laquelle ils ont connu de vrais pasteurs pleurant sur leurs malheurs et se réjouissant de leurs bonheurs (...). » — Nous nous permettons de douter respectueusement d'à peu près chacune de ces affirmations. Pour autant que nous sachions, l'évêque grec et ses « 4-5 prêtres » sont purement et simplement les aumôniers des colonies grecques. C'est ce qui ressort de ce texte même où il parle de l'évêque qui fait élargir les *Grecs* emprisonnés par les insurgés et surtout des rapports officiels publiés dans *P*.

Constantinople. — Dans sa séance du 4 oct., le Saint-Synode approuva l'élection de l'évêque auxiliaire Mgr PAUL comme archevêque de Carélie et de toute la Finlande, chef de l'Église autonome de ce pays, et confirma l'élection faite en juin (cfr *Chronique*, p. 356) de Mgr Georges, évêque titulaire de Syracuse siégeant à Bruxelles, comme exarque des églises orthodoxes russes en Europe occidentale, en succession à feu Mgr Vladimir. Le 2 nov. le même Saint-Synode lui donna la dignité d'archevêque [1].

Écosse. — L'Église presbytérienne d'Écosse a fêté en octobre le 400e anniversaire de la Réforme. La reine ÉLIZABETH II et le duc d'Édimbourg ont assisté au culte commémoratif du 11 octobre en la cathédrale Saint-Giles à Édimbourg. L'archevêque anglican de Cantorbéry était représenté aux manifestations du IVe centenaire par le doyen de la cathédrale St Paul à Londres, le Very Rev. W. R. MATTHEWS. Ce n'était toutefois pas une représentation de l'Église d'Angleterre même, où l'on s'est heurté à des oppositions contre une représentation officielle, notamment de la part de l'archevêque d'York [2].

États-Unis. — L'ARCHEVÊCHÉ ORTHODOXE GREC se réorganise. L'Amérique du Sud et le Canada sont confiés respec-

1. *AA*, 12 oct. et 9 nov.
2. *The Times*, 13 oct., p. 8.

tivement à Mgr POLYEVKTOS de Tropaion et Mgr ATHENAGORAS d'Élaia, élevés tous deux au rang de métropolites. D'autre part, le Saint-Synode de Constantinople a élu le 13 septembre quatre NOUVEAUX évêques auxiliaires dont deux remplacent les deux métropolites qui quittent les États-Unis et deux s'occupent de circonscriptions nouvellement créées. Les nouveaux évêques sont NN. SS. AIMILIANOS Lalousis de Chariopolis (2e circonscription, siège à Chicago), THEODOSIOS Sideris d'Ancon (6e circonscription, siège à Pittsburgh), SILAS Koskinas d'Amphipolis (8e circonscription, siège à Nouvelle-Orléans) et MELETIOS Tripodakis de Christianopolis (3e circonscription, siège à Boston) [1].

La 15e ASSEMBLÉE MIXTE de l'archevêché eut lieu à BUFFALO, N. Y., du 18 au 24 septembre. Dans son discours d'ouverture, S. Ém. Mgr IAKOVOS donna quelques statistiques : Il y aurait dans toutes les Amériques approximativement 1.500.000 personnes d'origine hellène ; de ceux-ci 920.000 doivent être considérés comme orthodoxes, mais 460.000 seulement maintiendraient un contact vivant avec l'Église. D'où une grande obligation pour l'archevêque, ses six auxiliaires (à l'époque — dix actuellement), les 410 prêtres, 3 diacres, 3 aumôniers militaires, 393 communautés ou paroisses [2]. 663 délégués ont assisté à l'assemblée, 200 clercs et 463 laïcs, représentant 194 communautés situées dans 42 États de l'U. S. A., Canada et Amérique du Sud. Les décisions prises affectent surtout l'organisation des paroisses selon un statut unique, le renforcement de l'effort éducatif et les finances. On a de nouveau affirmé les droits exclusifs de la langue grecque dans toutes les cérémonies d'Église.

Le MESSAGE de l'Assemblée comporte deux paragraphes sur la coopération entre Églises et l'unité chrétienne. « L'Église orthodoxe est on ne peut plus désireuse d'entrer en contacts plus étroits avec l'Église catholique romaine et toutes les Églises protestantes dans la mesure où ces dernières s'intéressent à l'avancement de tout mouvement œcuménique en vue de l'unité chrétienne » [3].

1. *E*, 20 oct. ; *OO*, oct.
2. *AA*, 12 oct.
3. *OO*, oct.

Éthiopie. — Les 24 et 25 juillet eurent lieu de grandes fêtes dans la capitale Addis-Abéba. SEPT NOUVEAUX ÉVÊQUES furent élus et ordonnés en présence de la hiérarchie au complet, de S. M. I. l'empereur Haïlé Sélassié et de toutes les autorités. Le seul étranger présent était Mgr NICOLAS, métropolite orthodoxe grec d'Axoum, qui a assisté à l'ordination, à la réception chez l'empereur au cours de laquelle il a été honoré d'une haute décoration, et au déjeuner officiel où il a prononcé un discours très remarqué [1].

France. — Le 25 septembre eut lieu à Paris, dans la cathédrale grecque Saint-Étienne (rue Georges Bizet) le sacre épiscopal du R. P. archimandrite Émilien TIMIADIS, représentant au Conseil œcuménique des Églises de S. S. le patriarche de Constantinople.

Le 10 septembre est décédé à Menton le professeur A. V. KARTAŠEV, à l'âge de 85 ans. Il avait été professeur d'histoire de l'Église à l'Institut Saint-Serge à Paris dont il était l'un des fondateurs. Deux volumes de son œuvre *Essais sur l'histoire de l'Église russe* (en russe) ont paru en 1959.

Du 29 octobre au 1er novembre, l'ASSEMBLÉE plénière du PROTESTANTISME FRANÇAIS qui se réunit tous les cinq ans, a siégé à MONTBÉLIARD sous la présidence du pasteur Éric BARDE. Cette assemblée, que *Réforme* du 5 nov. qualifie de « tournant très important dans l'histoire des Églises de la Réforme de France », a lancé un appel pressant à l'unité du protestantisme français. L'Assemblée constate dans une déclaration que « la division ecclésiastique actuelle du protestantisme de France constitue un grave obstacle à l'accomplissement de la mission de nos Églises ». Dès l'ouverture des débats, le pasteur Marc

1. *AA*, 24 août. Notons ici que S. M. Haïlé Sélassié a demandé qu'une étude du R. P. MARIO, capucin, consacrée à l'Église d'Éthiopie, soit traduite en langue amharique, la langue du pays, et a soutenu financièrement cette traduction. Dans cette étude, le P. Mario, directeur du Centre d'études philosophiques et théologiques des PP. Capucins à Asmara, démontre que l'Église éthiopienne, tout en étant dissidente, n'est pas hérétique au sens strict du terme par rapport à la tradition catholique. Cette étude veut être une contribution à un rapprochement. *Catholica Unio*, sept. 1960, p. 47.

Boegner, qui se trouve depuis plus de trente ans à la tête de la Fédération protestante de France, avait exprimé le même vœu d'unité. Il a déploré chez certains réformés une tendance à oublier qu'il faut instaurer de toute urgence un œcuménisme « à l'intérieur » et celle de s'enfermer dans un négativisme qu'inspire un anticatholicisme trop souvent dépourvu de connaissance théologique. Le pasteur Boegner est intervenu aussi en faveur de la communauté de Taizé, diversement appréciée chez les chrétiens réformés, et déclara à ce sujet : « En dépit des erreurs qu'elle a commises, à cause des périls qu'elle a connus et qu'elle n'a pas toujours su éviter, à cause de son loyalisme envers les Églises de la Réforme, nous l'aimons avec gratitude pour le renouveau liturgique vers lequel elle entraîne une partie de nos Églises, pour le climat d'adoration qu'elle a su établir et parce qu'elle est pour nos Églises un constant appel à l'unité. » Les Églises anglicane, évangélique allemande, d'autres Églises protestantes européennes et les principales alliances d'Églises avaient tenu à se faire représenter à Montbéliard. Mlle Madeleine Barot représentait le C. O. E.[1].

Grèce. — Dans *Grigorios ho Palamas*, sept.-oct., M. Foundoulis commence une série d'articles sous le titre *Une réforme de la divine liturgie.* Il reprend et expose, dans cette première partie, les propositions faites par le R. P. N. Edelby dans *POC*, 1957. On attend avec intérêt la suite qui devra nous donner les réactions de ce jeune liturgiste orthodoxe. *POC* a déjà publié celles de M. Trembelas (cfr *Chronique* 1958, p. 494).

Le 17e Synode de la Hiérarchie a tenu ses assises du 1er au 15 octobre à Athènes avec une assistance moyenne de 55 évêques. La grande question a été celle de la Charte constitutionnelle. Les évêques se sont de nouveau montrés peu satisfaits des récentes modifications : abolition de l'amovibilité des évêques, transfert de pouvoirs du Synode permanent au Synode de la Hiérarchie (surtout l'élection d'évêques), convocation annuelle de ce dernier, qualités exigées des candidats à l'épiscopat. Après de longs débats la Hiérarchie a demandé

1. *SŒPI*, 4 nov., p. 1 ; *ICI*, 15 nov., p. 16.

au Gouvernement de faire voter la Charte qu'elle avait présentée précédemment. Des TRACTATIONS ont eu lieu et la situation actuelle, encore indécise, est que les évêques demandent que sept sièges métropolitains plus l'archevêché d'Athènes soient pourvus dorénavant uniquement — nous croyons avoir compris uniquement — par translation. Ce sont les sièges de Salonique, Ioannina, Patras, Attique, Kavala, Syros et Pirée (à créer). Ensuite, ils veulent que le Synode de la Hiérarchie se réunisse non pas chaque année mais tous les trois ans. Le Gouvernement ayant riposté : « Et les élections d'évêques ? », la Hiérarchie, après de nouveaux débats, a dit : « Tous les trois ans et quand il y aura une élection à faire ou des affaires urgentes à traiter. » Les deux parties sont tombées d'accord sur la nécessité de réduire quelque peu les qualités à exiger des candidats à l'épiscopat.

La question du MONACHISME a été touchée mais n'a pas suscité grand intérêt dans une assemblée composée cependant exclusivement de membres, tous, sans exception, investis matériellement du caractère monastique.

Aucun progrès n'a été marqué dans la question des APPOINTEMENTS DU CLERGÉ et ce malgré tous les efforts. Le Gouvernement promet mais ne fait rien (voir toute la presse, mais surtout *En*, 15 oct. et 1er nov., *K*, 19 oct.).

Les derniers mois ont enregistré de très nombreuses RÉUNIONS SACERDOTALES dans les diocèses de Grèce. Ces journées d'étude, de méditation et d'instruction sont organisées et présidées par les évêques et commencent depuis peu à devenir une institution annuelle.

Du 23 au 25 août ont eu lieu, parallèlement à Athènes et à Salonique, deux ASSEMBLÉES DE THÉOLOGIENS (on sait qu'en Grèce ce terme signifie quelqu'un, clerc ou laïc, homme ou femme, qui a obtenu sa licence en théologie à l'une des deux universités). A Athènes il y eut 120 participants pour discuter le thème général des *Problèmes d'une éducation théologique vivante*. Les assises furent ouvertes et dirigées par l'archimandrite Élie MASTROYIANNOPOULOS du mouvement *Zoï*. On constate avec satisfaction une collaboration croissante entre *Zoï* et l'*Apostoliki Diakonia*.

Paléoïmérologitisme. *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* (août-sept.) publie tous les documents afférents à l'établissement d'un exarchat des « Chrétiens orthodoxes authentiques » (vieux-calendristes) pour l'Amérique, le Canada et le Brésil avec, à sa tête, le métropolite Damaskinos.

K, 25 sept., publie d'intéressantes notes historiques sur l'Église catholique latine à Athènes, son origine et son évolution.

Suède. — Dans trois diocèses de l'Église de Suède on a tenu, cet été, des synodes. Il s'agit de l'archidiocèse d'Upsal et des deux diocèses de Skara et de Visby. Les évêques constatent, dans leurs rapports sur la situation religieuse de leurs diocèses respectifs, une légère augmentation de la pratique. Celle-ci reste pourtant faible, sauf pour les baptêmes : 85,8 % des naissances à Upsal, 92,8 % à Skara et 92,4 % à Visby. Selon la tradition, les présidents ont soutenu, chacun, sa thèse synodale. Une de celles-ci est d'un intérêt spécial du point de vue œcuménique : *Mission et œcuménisme*, par le Dr. Karlström, curé de la cathédrale de Skara, autrefois secrétaire de l'archevêque Söderblom. L'auteur préconise la fusion du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises. 8 sur 18 sociétés missionnaires, en Suède, sont pourtant opposées à cette fusion et le Conseil des Missions de Suède n'y a été gagné que grâce à un changement de ses constitutions. Les deux autres traitent, l'une, par le Dr. Herrlin, curé de la cathédrale d'Upsal, des *Perspectives liturgiques*, à savoir de l'essence et des fonctions du culte, et l'autre, par le Dr. Beijer, de *Christologie et éthique dans le Sermon sur la montagne* [1].

L'Assemblée Générale de l'Église de Suède, réunion non officielle sous la présidence de l'archevêque d'Upsal, le Dr. Gunnar Hultgren, qui a siégé à Stockholm au mois de septembre, s'est prononcée contre le film et la littérature pornographiques et a attiré l'attention du Riksdag sur le programme de l'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires. Elle a, en outre, recommandé au Gouvernement une

1. *Svenska Dagbladet*, 16/17 et 30 juin, 1er juillet, 1er et 2 sept.

augmentation des postes de pasteurs dans l'ensemble du pays et, finalement, elle va instituer, dans le cadre de *Svenska Kyrkans Diakonistyrelse*[1], un Secrétariat pour la radio, le film et la télévision. A cette occasion l'archevêque a prononcé un discours où il souligne l'importance du rôle missionnaire de l'Église. Ce rôle doit être exprimé dans la prédication et la liturgie sous des formes à la fois traditionnelles et nouvelles. « La prise de conscience de la grave situation spirituelle du pays et la vision de la tâche chrétienne commune, a dit l'archevêque, doivent rapprocher toujours davantage les diverses Églises »[2].

Les évêques de l'Église de Suède ont été réunis pour la session d'automne de leur Assemblée du 19 au 20 septembre. Ils rappellent, à propos de certaines disputes, que le vrai vin naturel, coupé d'eau si l'on veut, et non pas du jus de raisins, est nécessaire pour la célébration de la sainte Cène et que seul le curé est autorisé à juger de cette qualité. Le problème de l'intercommunion, en contexte œcuménique, a été discuté mais aucune décision n'a été prise[3].

Le nouvel évêque de Lund, le Dr. Martin LINDSTRÖM, a été sacré, dans la cathédrale d'Upsal, le dimanche 25 septembre, par l'archevêque, le Dr. HULTGREN, assisté par l'évêque NYGREN, dont le nouvel évêque est le deuxième successeur[4].

L'ancien évêque de Linköping, le Dr. Torsten YSANDER, est décédé le 25 septembre.

L'évêque Helge FOSSÉUS, Johannesburg, a été nommé évêque de l'Église luthérienne fédérée des Zoulous. Il était, depuis 1958, évêque de l'Église évangélique-luthérienne des Zoulous, laquelle Église est issue de la mission de l'Église de Suède.

1. Il s'agit d'un organisme officieux de l'Église de Suède dont le rôle est d'étudier la situation de l'Église dans la société moderne et de fournir les conclusions aux évêques qui sont présidents des différentes commissions, ainsi qu'aux pasteurs en leur faisant des suggestions.

2. *Svenska Dagbladet*, 15/16 sept. ; *SŒPI*, 11 nov., p. 7. Notons qu'en Suède on peut observer un renouveau religieux, en particulier parmi les jeunes. Le nombre de ceux qui fréquentent les églises augmente considérablement. On prévoit la construction de trente nouvelles églises à Stockholm pour un prochain avenir. Cfr *Church News from the Northern Countries*, n° 57, 1960.

3. *Svens kyrklig tidskrift*, 1960, 39.

4. *Svenska Dagbladet*, 27 sept.

Relations interorthodoxes. — Dans *P*, sept., M. TRIANDAPHYLLAKIS, tout en exprimant la déception générale causée par l'ajournement — encore une fois ! — de la rencontre interorthodoxe prévue pour septembre à Rhodes, révèle que le patriarche d'Alexandrie, cependant chaud partisan de la rencontre, avait demandé par télégraphe qu'elle n'eût pas lieu. Les motifs ne sont pas clairs, mais il semble que l'on ait senti que la chose n'avait pas été bien préparée. Le même journal, oct., publie la lettre de Constantinople envoyée à ce propos.

Référence au même sujet est faite par *En*, 1er nov., et *K*, 28 sept. *K* cite un journal cypriote *Ekklisiastiki Zoï* : « La cause de l'ajournement de la rencontre de Rhodes serait que les Églises des pays du bloc oriental, Russie, Pologne, Bulgarie, Roumanie, Albanie, Serbie ont signifié leur participation (...). Les délégations seront composées d'ecclésiastiques de connaissances et de formations telles qu'il faudrait une longue préparation de la part des délégations orthodoxes grecques si elles ne veulent pas que les Orientaux *(sic)* imposent leurs décisions. Notre Église (...) pour sûr, dispose d'hommes capables de faire face à toute situation, néanmoins ceux qu'on avait désignés pour nous représenter à Rhodes ne sont pas considérés comme les plus compétents. Voilà pourquoi l'ajournement s'imposait. »

Selon une information reçue au Conseil œcuménique, la réunion aura probablement lieu vers la fin de l'année prochaine. Une conférence préparatoire est provisoirement fixée à Pâques 1961, à l'île de Rhodes également [1].

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le R. P. Émilien TIMIADIS (promu évêque depuis) publie dans *OO*, sept., un long article sur la *Préparation du Concile catholique romain.* Il donne presque *in extenso* le motu proprio du 5 juin ainsi que d'autres

1. *SŒPI*, 23 sept., p. 7. Importante en cette connexion est la visite annoncée pour la fin novembre du patriarche ALEXIS de Moscou au patriarche CHRISTOPHOROS II d'Alexandrie. Une vieille amitié lie d'ailleurs ces deux prélats. Le patriarche Christophoros était à Moscou en 1958 ; il assista aussi au Synode qui en 1945, à Moscou, élut le patriarche Alexis.

documents, et commente favorablement la formation du Secrétariat présidé par le cardinal Bea.

OO, oct., publie sous le titre *Avant l'union l'unité*, un article signé A. P. sur le second Concile du Vatican, d'un ton tellement déplaisant et d'un fond tellement peu sensé qu'on s'étonne de le lire dans une publication qui se respecte. Le plus fanatique et ignorant des paléoïmérologites ne saurait faire pis.

Notons dans *Contacts*, 3e trim. 1960, un intéressant échange de vues : Louis Bouyer, *Catholicisme et Orthodoxie* ; article suivi d'une *Ébauche de dialogue*, par la rédaction de la revue (p. 159-172).

St. Vladimir's Seminary Quarterly (New-York), 1960, no 4, porte comme titre *Primacy and Primacies in the Orthodox Church*. En voici le contenu : Veselin Kesich, *The Problem of Peter's Primacy* ; John Meyendorff, *St Peter in Byzantine Theology* ; Alexander Schmemann, *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology* ; Serge Verkhovskoy, *The Highest Authority in the Church*.

Signalons aussi la « Semaine théologique autrichienne » organisée cette année par les étudiants du Grand Séminaire de St Pölten (Autriche) du 25 au 29 juillet à Horn et entièrement consacrée aux questions concernant la chrétienté orientale. Les principaux conférenciers, dom Irénée Doens et le Dr. Flavius Popan, ont parlé des Églises orthodoxes grecque, russe et roumaine [1].

Anglicans. — L'annonce qu'au retour de son voyage dans le Proche-Orient, le Dr. Fisher, archevêque anglican de Cantorbéry, ferait une visite de courtoisie a Jean XXIII, a généralement été accueillie avec satisfaction. Le moins qu'on puisse dire est que l'initiative du primat anglican dénote un réel changement de l'opinion publique britannique. Cette visite est unique dans son genre depuis bien avant la Réforme. Aussi plusieurs commentateurs ont-ils profité de l'occasion pour faire le point du nouveau climat œcuménique en soulignant les efforts faits tant par les catholiques que les anglicans. Et il était naturel que des noms comme Portal, Halifax, Mercier

1. *Österreichische Osthefte*, 1960, no 5, p. 414-415.

et Beauduin reviennent à la mémoire [1]. « J'espère que désormais les représentants des Églises anglicane et catholique pourront se rencontrer sans que nul ne puisse trouver cela bizarre », a dit le Dr. Fisher en s'adressant à l'Assemblée annuelle de l'Église d'Angleterre. D'autre part, il a tenu à démentir que cette visite ait été préparée au cours de la réunion du Comité central du C. O. E. à St Andrews, au mois d'août. Il a ajouté qu'il avait demandé l'avis de quelques autres évêques dont la sagesse, a-t-il dit, « est supérieure à la mienne » [2]. De l'avis du primat de l'Église anglicane, il est maintenant établi que catholiques et anglicans pourront à l'avenir dialoguer « librement et ouvertement » dans un esprit d'amitié chrétienne,

1. M. Jean Guitton, dans *Le Figaro*, 30 nov., relate quelques paroles que Lord Halifax lui a dites en mars 1930 à Hickleton et qui dans les circonstances actuelles méritent, en effet, d'être citées : « Savez-vous à quoi je pense ? Savez-vous pour quoi je prie ? Vous êtes jeune. Vous verrez peut-être ce que mes yeux ne verront pas. Je voudrais que l'archevêque de Cantorbéry et le Saint-Père puissent un jour à Rome se rencontrer, face à face, seul à seul. Pour cela, volontiers, je donnerais les jours qui me restent à vivre. Naturellement je ne puis dire ce qui résulterait de cette rencontre. Désormais, on pourrait peut-être prendre *un nouveau départ.* »

2. *Le Monde*, 15 nov. ; M. Visser 't Hooft a également eu soin de déclarer comme complètement erronnée cette mise en rapport avec Saint Andrews. Cfr *SŒPI*, 11 nov., p. 5. Le rapprochement a été fait parce que l'archevêque, dans sa lettre diocésaine d'octobre, avait exprimé sa satisfaction au sujet de la création du Secrétariat pour l'Unité chrétienne, en ajoutant que le secrétaire du nouveau Secrétariat fut présent à Saint Andrews. Voici ce qu'il écrivit : « Nous savons tous que nous devons nous réunir et nous habituer à aimer à être ensemble avant d'être à même de nous unir de façon vraiment organique. Ainsi que cela a été dit par des voix autorisées à Saint Andrews, l'attitude à Rome même est en train de changer rapidement à l'égard de ce mouvement vers l'unité d'esprit et d'entendement. Là où régnaient l'ignorance et la suspicion, on trouve maintenant de plus en plus d'intérêt et de sympathie, et dans certains milieux un désir manifeste — s'il m'est permis de m'exprimer de la sorte — d'entrer dans l'esprit de ce mouvement pour découvrir ce que Dieu peut nous enseigner à tous par ce moyen. Un signe évident de cet intérêt est le fait que le pape a créé un nouveau rouage de l'organisation ecclésiastique : un nouveau secrétariat pour l'unité des chrétiens, dont le chef est le cardinal Bea et le secrétaire Mgr Willebrands, l'un des observateurs présents à Saint Andrews. Un tel organe permanent de l'Église de Rome, établi dans l'intention expresse de maintenir et de développer les contacts avec les Églises non romaines, est certes un signe des temps, riche de promesses divines ».

sans chercher à remporter une victoire les uns sur les autres [1].

La plupart des dirigeants de l'Église anglicane comme ceux des Églises libres en Grande-Bretagne se sont montrés favorables à ce projet de visite, tout en mettant en garde contre l'illusion de s'attendre à des événements sensationnels. Mais on pense que de telles rencontres ne peut résulter que du bien. Ajoutons que le pasteur Mario SBAFFI, président de l'Alliance des Églises évangéliques en ITALIE, a déclaré que les protestants italiens saluent avec grande joie la visite annoncée [2].

Protestants. — Du 26 au 28 septembre, des évêques catholiques et des pasteurs de différentes confessions protestantes se sont réunis à Taizé pour un colloque. Selon un communiqué rédigé à l'issue de cette rencontre, ils y ont examiné la question de l'évangélisation de la paroisse et du monde. « Ce colloque, dit le communiqué, était le premier après des siècles de divisions. Les pasteurs ont pu exprimer leur joie et leur reconnaissance de s'être rencontrés pendant trois jours pour partager ensemble le souci d'évangélisation. Ils considèrent cette rencontre comme un événement et rendent grâces au Seigneur de l'Église qui les conduit vers l'unité visible. »

QUELQUES ARTICLES : Regin PRENTER, *Der Auftrag der Evangelischen Kirche gegenüber dem Anspruch des römischen Katholizismus*, dans *ELK*, 15 oct. ; Kristen E. SKYDSGAARD, *Gespräch zwischen röm.-kath. und ev.-luth. Theologen*, dans *Lutherische Rundschau*, pp. 180-196 ; George A. LINDBECK, *Die evangelischen Möglichkeiten der röm.-kath. Theologie*, ibid., pp. 197-209.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — S'adressant à BUFFALO aux délégués de la 15e Assemblée mixte de l'archidiocèse de l'Église orthodoxe grecque des deux Amériques [3], l'archevêque Mgr IAKOVOS a dit : « La nature même de l'Église orthodoxe est d'être œcuménique ». Lorsqu'elles s'établissent sur une base loyale et constructive, les relations avec d'autres Églises, ajouta-t-il, ne sont nullement redoutées par l'Église orthodoxe, et ne sont pas non plus entachées de méfiance ou

1. *CT*, 11 nov. ; *ICI*, 15 nov., p. 15.
2. *PNHK*, 12 nov., p. 6.
3. Ci-dessus, p. 509.

de préjugés. Prenant à son tour la parole, M. Roswell P. BARNES, du bureau de New-York du C. O. E., se réjouit du resserrement des liens entre chrétiens de diverses origines en vue d'un témoignage commun. L'Église orthodoxe, souligna-t-il, y contribue grandement, en particulier en donnant de l'Église une notion plus profonde [1].

ŽMP, nº 8, 1960, donne un compte rendu du débat théologique qui s'est déroulé à l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN du 27 au 29 oct. 1959, entre théologiens du patriarcat de Moscou et théologiens luthériens [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les 22 et 23 sept. à OXFORD, se sont rencontrés des théologiens VIEUX-CATHOLIQUES et ANGLICANS. Voici les sujets de leurs entretiens : *Les limites de l'Église* ; *Les justes relations entre Églises de régime épiscopal* — en rapport avec la papauté ; *Le Concile* ; et *Le Conseil œcuménique des Églises*. Les conférenciers étaient L. GAUTHIER, le Dr. TAYLOR, d'Oxford, Canon E. KEMP, le Dr. MASCALL, le professeur W. KUPPERS et Mgr P. J. JANS [3].

Pour la troisième fois des théologiens de l'Église d'Angleterre et de l'ÉGLISE RÉFORMÉE de France se sont rencontrés, cette fois à Lambeth Palace, en septembre. On y a parlé de l'initiation chrétienne. Malgré les différentes traditions, il s'avéra que « la théologie sacramentale réformée française était plus près de celle de la tradition anglicane que plusieurs des délégués ne le soupçonnaient » [4].

Fin septembre, se sont rencontrés à HIGH LEIGH, Hoddesdon, Hertfordshire, cinquante ANGLICANS et NONCONFORMISTES, sous la présidence du Rev. R. D. WHITEHORN, principal du Westminster College, Cambridge (presbytérien). On a parlé du *Saint-Esprit et l'Unité*. Le Right Rev. J. A. T. ROBINSON, évêque de Woolwich, inaugura le sujet par un exposé sur *Le*

1. *SŒPI*, 30 sept., p. 4.
2. *Chronique*, 1960, p. 81.
3. *De Oud Katholiek*, 15 oct.
4. *CT*, 23 sept., p. 11. Signalons dans le *Bulletin anglican œcuménique* de sept. — qui à notre grand regret sera le dernier — quelques notes du Dr. F. W. DILLISTONE, doyen de Liverpool, sur *La Pensée évangélique dans l'Église anglicane d'aujourd'hui*.

Saint-Esprit et l'Unité dans la Bible. D'autres conférenciers ont étudié le même thème dans la doctrine de la *Réforme* (Rev. Basil HALL, du Westminster College) et dans le *puritanisme* (Rev. Gordon WAKEFIELD, méthodiste). Le professeur H. A. HODGES parla du *Saint-Esprit dans l'Église orthodoxe.* Le correspondant de *CT*, 30 sept., conclut son reportage comme suit :

« Ainsi qu'il arrive toujours dans les rencontres de chrétiens divisés, bien des choses sont restées insaisissables et nous ont laissés perplexes ; nous sommes tellement divisés à tant de points de vue, et cependant nous savons dans le Christ que nous sommes appelés à être un. En même temps on éprouve le besoin de bien plus de rencontres de ce genre, pour tâcher de trouver l'unité dans la vérité, pour chercher les moyens par lesquels les fragments de la chrétienté anglaise puissent être rassemblés et que rien ne se perde. C'est là une œuvre qui, en effet, ne peut être accomplie que dans la puissance de l'Esprit-Saint. Une fois de plus on se rend compte de la vérité de la grande parole du cardinal Mercier : ' Pour nous unir nous devons nous aimer, pour nous aimer nous devons nous connaître, pour nous connaître nous devons nous rencontrer '. »

SECONDE CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES A NYBORG. — Du 3 au 7 octobre, des représentants d'Églises protestantes, anglicane et orthodoxes d'Europe se sont réunis une seconde fois pour rechercher ensemble comment collaborer plus étroitement. Il y avait 120 délégués représentant les Églises de 22 pays. Nombreux étaient les Orthodoxes — le Patriarcat de Moscou était également représenté — et leur participation active a été fort appréciée. Tout en désirant conserver la forme actuelle d'affiliation sans rigueur, on a décidé qu'il faudrait augmenter considérablement les échanges et la coopération dans l'intervalle entre les conférences. Un budget fut voté pour le financement d'un bulletin trimestriel et du matériel d'étude indispensable. Aux trois membres du comité exécutif — le Dr. E. EMMEN (Église réformée néerlandaise), l'archevêque luthérien Jan KIIVIT d'Estonie et l'évêque luthérien allemand H. LILJE — furent ajoutés deux nouveaux membres : l'évêque anglican Leslie HUNTER, de Sheffield, et l'évêque orthodoxe russe, Mgr JEAN (Wendland), exarque pour

l'Europe centrale du Patriarcat de Moscou. Le pasteur Hans H. Harms, de Hambourg, fut réélu comme secrétaire de la conférence [1].

Mouvement œcuménique.

Depuis la session du comité central à St Andrews, le C. O. E. se compose de 178 Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes [2]. Parmi les nouvelles Églises membres, la plus nombreuse et de beaucoup la plus ancienne est le Patriarcat syrien orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient, qui compte 700.000 fidèles non seulement en Syrie, au Liban, en Irak et en Turquie orientale, mais aussi en Amérique du Nord et du Sud. (Les quelque 800.000 orthodoxes syriens vivant en Inde sont représentés depuis de nombreuses années au C. O. E. comme Église syrienne orthodoxe de Malabar).

Le service interconfessionnel de communion célébré lors de l'Assemblée œcuménique de la jeunesse européenne, en juillet [3], a suscité bien des commentaires qui en discutent le pour et le contre. Un débat assez violent sur la pratique de l'intercommunion au cours des réunions œcuméniques a eu lieu à une session du Conseil britannique des Églises, fin octobre. Le Conseil adopta une résolution renvoyant la question à ses départements de Jeunesse et de Foi et Constitution pour une étude en commun. L'archevêque de Cantorbéry rappela que le sujet n'est pas nouveau, qu'il a été débattu plus d'une fois et qu'il demeure inséparable de la question de l'unité. — De même la Conférence des évêques de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne (VELKD) a donné des instructions à son comité des relations œcuméniques pour un nouvel examen du problème de l'intercommunion. La Conférence, à l'unanimité, a décidé que les discussions devront être faites dans le cadre du Conseil œcuménique des Églises, de la

1. *PNHK*, 15 oct. ; *SŒPI*, 14 oct., p. 7.
2. *SŒPI*, 2 sept., p. 4.
3. *Chronique*, 1960, p. 373.

Fédération luthérienne mondiale et de l'Église Évangélique en Allemagne (EKD) [1].

L'Ecumenical Review, nº 1, 1960, ne comporte que peu d'articles : citons l'importante conférence faite par le secrétaire général à la Conférence de la FUACE à Strasbourg en juillet dernier (cfr ci-dessus p. 489), W. A. Visser 't Hooft : *The Una Sancta and the Local Church.* Également, Henri d'Espine : *The Role of the World Council of Churches in regard to Unity.* Le vice-président de la Commission *Faith and Order* y donne un excellent commentaire de la formule approuvée, après quelques modifications, par la Commission et adoptée par le comité central à St Andrews et où s'exprime, comme on le sait, la recherche par les Églises d'une certaine unité visible. M. H. d'E. replace ce développement dans le contexte général du Mouvement œcuménique, mais il fait, entre autres, remarquer que « l'unité donnée n'a pas seulement à être manifestée comme on le répète souvent » mais doit être également « pleinement donnée ». La majeure partie du fascicule est consacrée à l'*Ecumenical Chronicle*, avec les rapports relatifs à St Andrews : rapports du comité exécutif et du secrétaire général au comité central, rapport sur la nouvelle formulation de la base du C. O. E., rapport, dans sa forme dernière, de la Commission *Faith and Order* sur l'avenir de *Faith and Order* (adopté au comité central), rapport sur « le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté religieuse ». A ces textes s'ajoutent les conclusions de l'Assemblée de la Jeunesse à Lausanne et un bref exposé dû à l'évêque Dorothée de Pringiponisson (îles des Princes) sur les relations du patriarcat œcuménique avec le Mouvement œcuménique.

Le *World Council Diary* traite également en grande partie de St Andrews : Chronique vibrante sur la réunion du comité

1. *SŒPI*, 4 nov., p. 7 ; 11 nov., p. 8. Notons l'article de l'Oberkirchenrat Erwin Wilkens, de l'Église luthérienne de Hanovre, « Ökumenische Zuverlässigkeit. Bemerkungen zur ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne 1960 », dans *ELK*, 1er sept. : « La séparation devant la table du Seigneur est-elle fondamentalement pire que la division des confessions elle-même ? », demande l'A. en mettant en garde contre des solutions hâtives et forcées.

central dont on souligne non sans enthousiasme l'importance avant la troisième Assemblée générale, chronique d'ailleurs presque exclusivement dans la ligne de *Faith and Order*. Brèves chroniques également sur Lausanne et Strasbourg. Disons que tout au long de ce nº se font jour les espérances suscitées par l'attitude actuelle de l'Église catholique et ranimées par les contacts avec les observateurs catholiques présents à ces diverses réunions.

La Bibliographie comporte des recensions sur le problème missionnaire (ouvrages de G. Wingren, M. Warren et Th. Ohm) une vue catholique italienne (VOLPI) et luthérienne allemande (HORNIG) sur le Mouvement ; relevons aussi le compte rendu de la Communauté de Taizé sur le *Weltkirchenlexikon* luthérien récemment paru.

La commission de FOI ET CONSTITUTION a publié, sous le titre *One Lord, one Baptism* (Paper 29), deux rapports présentés lors de la session de cette commission à St Andrews au mois d'août, l'un sur *La Divine Trinité et l'Unité de l'Église*, l'autre, sur *La Signification du Baptême*. La commission théologique a travaillé en deux sections, l'une en Europe, l'autre aux États-Unis. Contrairement à ce qu'on attendait, il y a eu convergence parfaite entre les deux groupes, ce qui infirme la thèse selon laquelle il existerait une distinction nette entre les théologies des deux continents. Les études ont été faites d'après la méthode en vigueur depuis Lund 1952 : ce n'est plus l'énumération des accords et des désaccords entre les diverses doctrines et traditions, l'ecclésiologie comparative, mais la recherche d'un maximum de base commune qu'on a poursuivie en évitant de favoriser toute formation de blocs confessionnels. Ce sont de beaux travaux d'approche ; la nature de l'unité de l'Église n'y est pas encore directement expliquée, mais on y trouve des réflexions approfondies sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ et sur le Saint-Esprit.

25 novembre 1960.

Notes et Documents.

I. Préparation psychologique au Concile.

Il semble bien que, dans la pensée du Saint-Père et de ceux qui comprennent comme lui les nécessités pastorales de l'Église devant le conditionnement du monde moderne, le futur concile doive aboutir à une rénovation profonde, au sein de l'Église catholique, des cadres de vie, du régime gouvernemental, de la fonction de l'épiscopat, du rôle du laïcat, des formes de la prière et du culte, de l'orientation de la pensée par une plus grande fidélité à l'évangile et un retour à la Bible, et de beaucoup d'autres questions disciplinaires. Le IIe concile du Vatican donnera à l'Église, si l'impulsion venue d'en haut ne subit pas d'entraves, une physionomie nouvelle, comme on l'a souvent dit du Concile de Chalcédoine, et en tout cas du Concile de Trente. Avec cette différence, toutefois, qu'autant ce dernier avait resserré et replié sur lui-même le catholicisme ébranlé par la Réforme et menacé de nouvelles fissures, autant le présent concile élargira et assouplira le régime de l'Église pour le rendre plus universel, plus authentiquement catholique, et plus ouvert au monde présent.

Dans cette ambiance générale, le problème de la division des chrétiens préoccupe grandement le Saint-Père, et il ne cesse d'en parler. Se réjouissant, dans son discours de Pentecôte, des nombreux visiteurs qui viennent à lui, « beaucoup, disait-il, appartiennent à des communautés chrétiennes séparées ; une voix intime les incite à se rapprocher de Notre humble personne, comme pour Nous confier la joie profonde de leur rencontre avec Nous. C'est comme un avant-goût de quelque chose de plus doux et de plus mystérieux que la Providence Nous réserve en vue de jours meilleurs pour la sainte Église de Jésus, Sauveur du monde entier » [1].

La perspective de mutations que ces questions présupposent,

1. *Documentation catholique,* 3 juillet 1960, col. 804.

et qui ne peut cependant toucher à l'œuvre rédemptrice telle qu'elle a été établie par le Christ, réclame une préparation diligente dans le peuple chrétien. Il est arrivé plusieurs fois au cours de l'histoire, que des changements profonds prévus par les conciles, notamment en ce qui concerne le rétablissement de l'unité, n'aient pas abouti par manque de préparation. Si plusieurs entrevoient les changements avec une intelligente expectative, et, pour ceux qui ont en mains la préparation conciliaire, un sérieux désir d'adaptation, un grand nombre sont encore retenus par un fixisme qui pourrait faire obstacle à la réussite de la rénovation voulue par Jean XXIII, rénovation combien nécessaire pourtant, pour l'avenir du christianisme !

Heureusement, beaucoup de membres de la presse catholique sont aujourd'hui conscients de la responsabilité qui leur échoit en cette heure grave, et du rôle qu'ils ont à jouer dans la maturation progressive et organique des idées, indispensables au résultat des décisions du concile, spécialement dans la question de l'unité chrétienne.

Au congrès mondial de la presse catholique qui eut lieu à Santander du 6 au 10 juillet 1960, le chanoine Lamberto de Echeverria, directeur du périodique espagnol *Incunable*, fit à ce sujet une communication très remarquée. Se référant aux cas d'impréparation dans l'histoire, et donnant à la presse contemporaine et à son information diligente une importante fonction pour la direction des idées, il y fit un certain nombre de remarques suggestives qui dépassent de loin l'intérêt de la presse, et méritent d'être relevées pour élargir les horizons. Nous donnons ci-après la traduction des principaux passages.

* * *

« Le 6 juillet 1274, les fidèles rassemblés dans l'Église primatiale de Lyon contemplaient un spectacle merveilleux : le pontife romain, assis au trône, avait à sa gauche les légats orientaux qui achevaient de sceller l'union. Malheureusement cette union ne put pas s'établir solidement (...), en raison d'une très active campagne antiunioniste qui se développa immédiatement dans tout l'Orient.

» Un autre 6 juillet : celui de 1439. Au milieu de la joie universelle, le Pape Eugène IV promulguait très solennellement la bulle *Laetentur coeli*. D'accord avec Jean VIII Paléologue, et avec les évêques grecs qui avaient participé au concile de Florence, l'union de tous les chrétiens était de nouveau ratifiée (...). Mais cette fois, de nou-

veau, il ne resterait rien. Ce que nous appellerions aujourd'hui l'opinion publique de l'Orient, n'était pas préparée ; l'accueil du décret d'union fut glacial ; des oppositions se multiplièrent, l'empereur hésita et tout cet édifice construit avec tant d'intérêt et de zèle s'écroula (...). Le concile échoua pour n'avoir pas été assez attentif à un aspect de la question : celui de l'opinion publique » [1].

Aujourd'hui, les non-catholiques eux-mêmes nous ont précédé dans ces préoccupations et il importe de profiter de leurs réflexions et de leurs expériences.

« En août 1952, se réunissait à Lund une grande conférence œcuménique. Sur le schéma préparatoire concernant l'Église, rédigé par Oliver Tomkins, apparaissait sous le titre *The forgotten factors — Les facteurs oubliés* — une considération nouvelle du problème de la division.

» Sur ce même point le Prof. Hromadka insisterait aussi dans son rapport : *Social and cultural factors in our divisions*. Il essayait de démontrer que les divisions entre les chrétiens ne répondent pas uniquement à un schéma dogmatique mais qu'elles sont aussi le produit d'autres facteurs comme la race, la nationalité, le langage, la culture, les préjugés historiques, etc... Ceci, qui fut reçu pratiquement par tous, supposait admis que, en plus de l'élaboration doctrinale et des discussions scientifiques propres aux théologiens, il était nécessaire qu'intervienne un facteur capable de changer la mentalité, c'est-à-dire : l'utilisation des moyens de diffusion et en particulier de la presse. »

Venant ensuite aux funestes conséquences d'une presse mal informée ou rebutée dans son effort d'information, l'A. rappelle avec douleur un exemple récent :

« Il y a quelques mois, dit-il, se réunissait à l'île de Rhodes le Conseil œcuménique. Profitant de cette réunion, des théologiens catholiques eurent un échange de vue avec quelques Orthodoxes. » On parla, entre autres, d'une éventuelle rencontre entre Orthodoxes et catholiques. » Tout allait bien, quand intervint malheureusement la grande presse ; elle diffusa la nouvelle de manière exagérée, suscita une situation embarrassante pour les Orthodoxes en relation avec les protestants, et pour les catholiques vis-à-vis de l'opinion publique. Ainsi se perdit l'espoir de la réunion projetée, et furent entravés les contacts qui auraient pu être très fructueux. »

* * *

1. L'auteur se réfère ici au récent ouvrage du P. J. Gill, S. J., *The Council of Florence*, Cambridge, 1959.

D'autre part, c'est par un éclairage intelligent de l'opinion que la première idée du concile, qu'on croyait tout d'abord être un concile d'union pure et simple, se mua en un effort préparatoire de rapprochement des esprits et des cœurs, trop éloignés encore pour pouvoir aboutir à une rencontre définitive en l'époque où nous sommes.

De ce phénomène, « la raison que l'on donna et que l'on continue à donner est celle qu'avait devant les yeux le cardinal Mercier quand il écrivait : ʻ Les hommes, surtout les groupes d'hommes qui ont vécu longtemps étrangers les uns aux autres dans une atmosphère chargée de méfiance sinon d'animosité, ancrée dans les profondeurs de la conscience par une tradition plusieurs fois séculaire, sont mal préparés aux argumentations, si pressantes qu'elles soient, que veulent leur imposer leurs contradicteurs ʼ. Entre catholiques et non-catholiques s'ouvre un précipice de longs siècles de formation (de cet antagonisme) qui n'est pas seulement dogmatique mais aussi inhérent au milieu. Il y a des différences de foi, des antipathies, des rancœurs, des blessures ouvertes. C'est pour cela que la préparation d'un milieu adéquat a tant d'importance ».

Autre exemple encore d'un concile qui n'aboutit pas : Le Ve Concile de Latran (1512), qui fit cependant une œuvre réformatrice importante, mais qui resta lettre morte, en raison du mauvais exemple des prélats, de Léon X le premier. L'ambiance n'était pas préparée à la réforme effective, et ce fut la réforme protestante qui survint.

« Par contre, quand le concile de Trente formula son programme, nous voyons qu'il fut reçu avec une très grande joie par le peuple chrétien qui avait été intensément préparé, et ses décisions furent acceptées et mises rapidement en pratique. La littérature ascétique, les orateurs sacrés, les délégués apostoliques qui parcouraient les différents pays, — en somme ceux que nous pourrions appeler ʻ les organes de formation de l'opinion ʼ — , travaillèrent avec efficacité et obtinrent que le concile aboutisse à une authentique rénovation de la vie de l'Église.

» Les travaux préparatoires, les avertissements sérieux contenus dans la littérature qui précéda le concile, l'ambiance de réforme que constatèrent les évêques se rendant à Trente, manifestaient l'existence d'un état d'esprit favorable à l'œuvre qui allait se réaliser. Ils nous montrent aujourd'hui le chemin que nous avons à reprendre ».

Après avoir exposé, en relation avec cette dernière remarque, les détails de la technique moderne de l'information, l'auteur continue :

« Le thème religieux en général intéresse l'opinion d'aujourd'hui et beaucoup plus quand il s'incarne en des réalités concrètes du type d'un concile œcuménique. La résonnance que trouva l'annonce du pape Jean XXIII le démontre à merveille. Comme le rappelait le pape aux prêtres de Bologne, une lettre de Léon XIII invitant nos frères séparés à rentrer à la maison paternelle fut amèrement rejetée et même avec des sarcasmes vraiment douloureux. Par contre la seule annonce du concile a fait naître les plus vives espérances ; c'est que, à l'intérêt religieux général, s'ajoute l'énorme développement de ce que nous pourrons appeler le *climat œcuménique*. Avec une rapidité incroyable, nous voyons se succéder des événements qui nous auraient paru impossibles il y a peu d'années : La visite de l'évêque Dibelius au Pape, la série de rencontres entre hiérarques orientaux orthodoxes et catholiques, la profonde modification qui s'est opérée dans le langage qu'utilisent les chrétiens pour parler les uns des autres, la récente création d'un Secrétariat pour les relations avec les non-catholiques ; et surtout la grande resonnance qu'obtient l'Octave pour l'union des chrétiens, tout cela démontre l'existence d'un climat œcuménique qui suscite un intérêt extraordinaire de la presse périodique à tout ce qui a rapport au prochain concile ».

De plus, le Saint-Père a parlé lui-même du fonctionnement adéquat d'organes d'information au sujet du concile. C'est là un élément de grande importance, qui fera la liaison entre les membres de l'assemblée et tout le peuple chrétien, en captant les réactions de celui-ci pour les mettre en valeur.

« L'Église, héritière d'une tradition séculaire de prudence, qui reçoit son mandat législatif de son divin fondateur et non du peuple, qui manie en ses décisions des concepts et des valeurs très délicats, ne peut condescendre de manière totale à une élaboration publique de ses lois. Mais elle doit tenir compte de la mentalité existante pour offrir ces satisfactions que peuvent donner ses propres méthodes de travail sans aucun danger d'altération essentielle. Elle devra donc concilier la prudence avec les exigences de notre société, qu'on le veuille ou non. Il y a des organismes qui demandent une information et qui, si ils ne les obtiennent pas par des canaux intègres, devront les chercher ailleurs. Si, en outre, il y a au concile des centaines de correspondants, obligés par profession d'envoyer

des informations, et si on les leur refuse, un phénomène dangereux se produirait : une abondance d'informations subreptrices trompeuses et sans garantie. La meilleure preuve de l'existence du problème et de la préoccupation qu'en a l'Église est la création d'un bureau destiné expressément à veiller aux moyens d'information, et ce déjà dans la phase préparatoire du concile ; dans la conférence de presse du cardinal Tardini, on a pu voir un fait nouveau et très significatif dans la vie de l'Église ; de même dans l'acceptation par le même cardinal d'une entrevue à la télévision etc ».

* * *

La presse doit être éduquée à un langage psychologiquement approprié et adapté au but à atteindre :

« On ne peut dire les choses, même si elles son vraies, avec une âpreté ou un vocabulaire tels qu'elles en deviennent odieuses. Pour ce qui concerne l'aspect unioniste du concile, le pape a manifesté clairement ses préoccupations quant à la présentation verbale à lui donner. Dans son audience du 18 mai aux directeurs nationaux des oeuvres missionnaires pontificales, il a parlé de la grande compréhension qu'il faut avoir pour ' les frères qui portent le nom de chrétien au front et au coeur, séparés néanmoins de l'Église catholique '. Il faut travailler de manière à pouvoir dépasser les conceptions anciennes, les préjugés et les expressions peu courtoises afin de créer un climat favorable au retour et faciliter de manière efficace l'oeuvre de la grâce...

» ... On ne pourra jamais peser suffisamment l'importance qu'ont le vocabulaire, le ton, la présentation. Quiconque a eu quelque contact avec les âmes sait bien que si le dogme et la morale influent sur les conversions et les apostasies, il est non moins certain que d'autres facteurs influent souvent qui n'ont rien de dogmatique : le style d'une polémique, le langage employé, la présentation du message, les traditions et les usages locaux peuvent avoir une influence décisive. Pour cela, tout le soin qu'on mettra à obéir au désir du pape ne sera pas de trop.

« Ce n'est pas une entreprise facile. Au cours des dernières années on a beaucoup progressé ; la vérité est que nous sommes les héritiers de longs siècles de polémique, d'opposition, qui ont imprégné notre mentalité, notre langage. De plus, sur beaucoup de questions concrètes, on a opéré dans les milieux scientifiques, une révision qu'on n'est pas arrivé à rendre commune dans d'autres milieux ». Or, ce ne

peut être ici seulement « le travail de la Presse, mais d'hommes de science qui doivent descendre des hauteurs de l'investigation pour se mettre au niveau des journalistes, et leur donner un matériel abondant qu'ils puissent divulguer. Mettre à la portée des lecteurs des journaux la théologie oecuménique, la révision historique qui s'accomplit, les événements qui se réalisent : préparer le travail du journaliste de bonne volonté est une fonction que ne doit pas dédaigner le théologien ou le canoniste qui veut être actuellement à la hauteur de sa mission ».

* * *

De plus, le peuple chrétien n'est pas séparé de l'Église ; il la compose, et il est lui aussi parfois l'organe de l'Esprit-Saint qui souffle où il veut.

« Une tradition séculaire a donné une importance très grande au *sensus communis fidei*, c'est-à-dire à la profession de foi générale et ininterrompue de la masse des fidèles. C'est un « lieu théologique » toujours invoqué, inclus dans les documents dogmatiques les plus récents. Il ne s'impose pas au Magistère ni ne le remplace. Il procède du même Esprit-Saint. Sans le donner comme une norme qu'il faut obligatoirement suivre, c'est un donné objectif qu'il faut connaître. Et s'il faut en tenir compte lorsqu'il s'agit de définir un dogme, quel inconvénient y a-t-il à en tenir compte lorsqu'il s'agit de questions juridiques ou pastorales ?

» Il est certain que les évêques, dans un Concile, ne sont pas les délégués des fidèles. Mais ils les représentent certainement [1]. Il y aura donc un échange vital, non juridique, entre l'évêque et ses fidèles pour se faire le porte-voix de leurs désirs, de leurs souhaits, de leurs préoccupations. Prenons du moins la pensée sinon la lettre de ce qu'écrivait S. Cyprien il y a bien des siècles, à savoir qu'il désirait ‘ examiner en commun, avec ses prêtres et ses diacres ce que demande le gouvernement de l'Église, et après avoir examiné tout ensemble, décider avec exactitude... Aussi disait-il, ai-je pris comme décision, dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil et sans le suffrage du peuple (*sine consensu plebis*), telle est mon opinion personnelle ’. Ce que l'on dit à l'échelle du diocèse peut valoir pour l'Église universelle. Le Pape et le Concile représentent cette Église Universelle, dans toute son extension,

1. Cfr l'intéressante étude de A. Prignon, *En attendant le Concile* dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, 1960, p. 3 et sv. à laquelle renvoie l'auteur.

constituée qu'elle est par eux-mêmes et par les prêtres et les fidèles qu'ils paissent ».

Tels sont les points principaux qu'ils nous a paru devoir retenir de cette conférence remarquable, dont la clairvoyance, le sens psychologique et l'audace donnent à tout l'exposé une actualité qui n'échappera à personne.

II. L'Église orthodoxe et la primauté romaine.

Les ouvrages sur l'Orthodoxie ou exprimant une pensée de théologiens orthodoxes se suivent à un rythme accéléré. Le R.P. Meyendorff nous a envoyé depuis quelques mois un ouvrage en deux volumes *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes* [1], que complétait un livre important *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [2], et un autre petit ouvrage de vulgarisation, mais non sans valeur, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* [3] paru dans la collection « Maître spirituels » avec de nombreuses illustrations. Tout récemment encore, le même auteur, qui se révèle d'une exceptionnelle fécondité, donnait dans la collection « Les Univers », un petit volume solide *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui* [4] de facture surtout historique, et qui apportait des vues complémentaires à ce que M.P. Evdokimov nous avait livré quelques mois auparavant dans son grand ouvrage, *L'Orthodoxie* [5]. Tout cela en moins de deux ans.

Ajoutons qu'une nouvelle librairie « Les Éditeurs réunis » vient de s'ouvrir à Paris, au coeur du quartier latin, à cent mètres de la Sorbonne (11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève), qui concentrera tout ce que la pensée orthodoxe fait paraître en français et en d'autres langues [1]. Il y a donc en ce moment, parmi les Russes vivant en

1. Jean MEYENDORFF, *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes.* Introduction, texte critique, traduction et notes (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, Ét. et Doc., 30 et 31), Louvain, 1959.

2. Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (*Patristica sorbonensia*, 3), Paris, 1959.

3. Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Coll. « Maîtres spirituels », 20), Paris, 1959.

4. Jean MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui* (Coll. « Les Univers »), Paris, 1960.

5. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (Coll. « Bibliothèque théologique »), Neuchâtel, 1959 ; cfr *Irénikon*, 1960, pp. 239 sv.

6. « Tous les livres russes publiés hors de l'U.R.S.S. et en U.R.S.S., tous les manuels de russe nécessaires à l'enseignement secondaire, la licence et l'agrégation ; la littérature russe en traduction ; des ouvrages

France, ou du moins parmi ceux qui sont en accointance avec ce pays, un effort considérable qui se fait en vue de faire connaître aux Occidentaux l'Orthodoxie et le monde orthodoxe.

Il nous faudra revenir un peu plus tard sur les ouvrages du P. Meyendorff que nous venons de mentionner. Nous voulons nous limiter à présent, parce que la question nous semble plus importante et plus urgente, à un magnifique volume qui vient de paraître dans une collection nouvelle « Bibliothèque orthodoxe », et intitulé *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, par N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann [2].

A trente-cinq ans d'ici, après l'émigration russe, lorsque l'intérêt commençait à se développer en Occident pour les Églises d'Orient, il fallait que des catholiques entreprennent de faire connaître celles-ci à leurs frères. Aujourd'hui, on trouvera peut-être que cela est devenu moins nécessaire. Il restera toujours cependant que l'opinion cherchera des informations auprès des uns et des autres. On aura appris entretemps à ne point se cantonner dans le terrain de la polémique et à se rencontrer sur un terrain moins hostile. « Ce qui rend tout à fait irréductibles, écrivait jadis le P. Congar, les oppositions doctrinales, c'est souvent qu'on porte les thèses qui s'affrontent au maximum d'incompatibilité parce qu'on ne les croit pas conciliables, et qu'on ne les croit pas conciliables parce que, au fond, on ne veut pas qu'elles le soient » [3]. Il nous semble que le présent ouvrage va exactement dans le sens contraire, malgré quelques réserves que les auteurs y formulent deci-delà par souci de réalisme.

* * *

La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe met en question toute la valeur des polémiques traditionnelles concernant ce sujet entre l'Orient et l'Occident. Il a le grand mérite d'être écrit par des théologiens qui ont vécu pendant de nombreuses années dans un milieu en contact constant avec la pensée catholique et protestante,

en français sur la Russie ; tout ce qui concerne l'art russe et les icones ; des ouvrages en diverses langues sur l'Orthodoxie et les pays orthodoxes : théologie, spiritualité, histoire » etc.

2. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Coll. « Bibliothèque orthodoxe » sous la direction de B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize et J. Meyendorff). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, in-8, 1960, 152 p.

3. Préface au livre de F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*. Paris, 1950, p. 13.

en une époque où, les relations oecuméniques se développant, une atmosphère nouvelle s'est créée entre les confessions chrétiennes. Au surplus, initiés aux méthodes occidentales de la critique et de la discussion, ils ont acquis une forme de pensée pleinement assimilable pour les Occidentaux. Qui plus est, le problème de l'Unité s'est constamment posé à eux sous une forme aiguë [1], et l'Académie St-Serge à Paris, d'où ils sont tous sortis — quand ils n'y enseignent pas eux-mêmes — les a marqués d'une vraie rénovation spirituelle. Nous ne pouvons pas ne pas considérer ce volume comme une pierre d'attente aux avances qui pourraient être faites de la part de l'Église catholique aux théologiens orthodoxes, à l'occasion du prochain concile ou de sa préparation. Avances non officielles sans doute, mais tentatives de dialogue et d'échange de vues, Plusieurs pages du P. Schmemann en la dernière étude en sont discrètement l'indice (pp. 135 et sv.)

Voici les titres des quatre collaborations : *L'Église qui préside dans l'Amour* (N.Afanassieff) ; *La place de Pierre dans l'Église primitive* (N.Koulomzine) ; *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine* (J.Meyendorff) ; *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe* (A.Schmemann).

Tout ceci nous fait comprendre implicitement 1° que la grosse question qui sépare l'Orthodoxie et le catholicisme, telle qu'elle apparaît aujourd'hui à ces auteurs, est celle de la primauté ; 2° que le premier concile du Vatican, sous la forme où il a défini celle-ci, constitue un obstacle à peu près insurmontable ; 3° que certaines perspectives dues notamment à la réflexion et à la recherche de théologiens orthodoxes pourraient apporter de la lumière dans la mise au point de la formulation de 1870, si celle-ci devait être complétée grâce à une analyse de la doctrine de l'épiscopat ; 4° qu'une discussion, sur la base des éléments produits ici, pourrait être féconde au point de vue du rapprochement des idées etc. Essayons d'entrer dans quelques détails.

Nous ne nous arrêterons pas à l'étude de M. Koulomzine qui s'en tient rigoureusement au primat de Pierre à l'époque apostolique. Avant d'entamer la question fondamentale de la primauté romaine proprement dite, développée surtout par les premier et dernier auteurs, disons quelques mots de la contribution du P. Meyendorff. Elle se réfère tout d'abord aux théologiens byzantins antérieurs

1. On peut trouver confirmation de ce fait dans les passages empruntés à de récentes revues orthodoxes et cités dans *Irénikon*, 1959, pp. 326 et 493 sv.

à la polémique, et ensuite, par une étude minutieuse et neuve, à la polémique antilatine des Grecs au moyen âge [1].

L'A. déclare que « ce qui donnait à Rome une prééminence incontestable sur les autres Églises apostoliques, c'était que l'apostolicité pétrinienne et paulinienne s'y joignait au fait que Rome était la capitale de l'empire ; seule la conjonction de ces deux éléments donnait à l'évêque de Rome des titres incontestables pour occuper dans l'univers chrétien, par le *consensus* de toutes les Églises, le rôle d'un primat » (p.95). Conséquemment à ces deux points de vue, il examine deux catégories de documents, dont plusieurs de la seconde sont inédits : 1° des textes exégétiques d'auteurs byzantins sur les passages classiques de l'Écriture concernant l'apôtre Pierre, et des homélies des mêmes sur la fête des Apôtres Pierre et Paul ; 2° des écrits de polémique. Sur le premier point, « on ne note, dit-il, avec la consommation du schisme, aucune modification de l'attitude des exégètes et prédicateurs byzantins envers l'apôtre Pierre ; comme auparavant son rôle de chef des apôtres et de 'pierre sur laquelle l'Eglise est fondée' est universellement reconnu » (p.95-96). Reconnaissons ici qu'un fait paraît clair, même aux théologiens catholiques : c'est que, à part quelques docteurs plus tardifs comme Maxime le Confesseur et Théodore Studite [2], qui l'ont fait pour des raisons précises d'indépendance vis-à-vis des empereurs, les Pères orientaux, — et non seulement les byzantins — pas plus du reste que saint Augustin, n'ont interprété les textes pétriniens (*Matth.* 16, 18 etc), dans le sens qu'on leur avait donné à Rome, à savoir d'une institution divine de la primauté de ce siège [3]. L'idée théologale de la primauté a cependant été développée très tôt dans les milieux romains et ceux proches de Rome.

Le P. Congar a très bien exposé jadis ce point important. « La conscience de la primauté romaine, dit-il, ne s'est pas exprimée en Orient à l'époque où sa tradition s'est fixée de façon classique

1. Pour saisir toute la pensée du P. Meyendorff, on se reportera utilement à ce qu'il a écrit dans son ouvrage *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, cité plus haut, et surtout à son étude *La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, dans *Istina*, 1957, pp. 463 sv.

2. Ce qui n'a pas empêché ces deux écrivains de développer également la théorie de la Pentarchie. Cfr H. Marot, *Notes sur la Pentarchie*, dans *Irénikon*, 1959, p. 438.

3. Cfr spécialement l'article de Y. M. J. Congar O. P., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident*, dans *Istina*, 1959, pp. 187-236, spécialement le chapitre *La fonction de l'évêque de Rome vue de l'Orient*, pp. 213 sv.

avec la netteté qui seule eût permis de faire l'économie du schisme. Il n'y a jamais eu, dans les grands conciles tenus en Orient, de formule sur la primauté universelle de droit divin. Plusieurs des Pères que l'Orient reconnaît à juste titre comme les plus grands et les plus représentatifs et que d'ailleurs l'Église universelle tient aussi pour tels, n'en présentent pas davantage. Ils connaissent la primauté de l'apôtre Pierre ; ils ont tenu le Siège de Rome pour la *prima sedes*, jouant un rôle majeur dans la communion catholique (...), ils n'ont pas d'énoncé théologique sur la primauté universelle de droit divin de Rome. Ainsi les deux Grégoire, Basile, Jean Chrysostome, Jean Damascène... » [1]. Et il appuie son affirmation par une phrase de Mgr Batiffol : « Je crois que l'Orient réalisait mal la primauté romaine. L'Orient n'y voyait pas ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome c'est à savoir une continuation de la primauté de Saint Pierre » [2]. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'y ait pas fait appel. « Certains documents romains acceptés en Orient arguent expressément de l'autorité de l'apôtre Pierre exercée par l'évêque de Rome et vivante dans le siège romain » [3]. Mais ces appels n'étaient pas faits au préjudice de l'opinion générale mentionnée ci-dessus.

Quant à la succession pétrinienne proprement dite, plusieurs anciens Pères l'attribuaient d'après Matth.16, 18 à chaque évêque (ou même chez l'un ou l'autre en se limitant à la foi, à chaque chrétien). La primauté de l'évêque de Rome n'était pas exclue, mais elle n'incluait pas, du chef de l'interprétation traditionnelle de Matth. 16,18, un caractère d'universalité. C'est par un autre argument, celui que le P. Meyendorff cite et que nous avons reproduit ci-dessus, que cette primauté était reconnue en Orient.

Revenons maintenant au second point étudié par le P. Meyendorff, celui des polémistes antilatins. Le problème de la primauté n'aurait apparu vraiment aux byzantins qu'au XIII[e] siècle. Ni en l'époque de Photius, ni en celle de Michel Cérulaire ils ne l'auraient pleinement compris. C'est le geste d'Innocent III de vouloir latiniser l'Orient et de s'en déclarer le chef, à la suite de la quatrième croisade qui leur a donné l'occasion de saisir pleinement la conception romaine de la primauté. « Jusque-là ils n'imaginaient pas que les prétentions de l'ancienne Rome puissent modifier l'ancien ordre canonique

1. *Neuf cents ans après*, dans *L'Église et les Églises*, t. I. Chevetogne, 1954, pp. 65-66.
2. *Cathedra Petri*, Paris, 1938, pp. 75-76.
3. Y. Congar, *Neuf cents ans après*, *l. c.*, p. 67, n. 1.

d'élection des évêques, ni que la centralisation romaine puisse s'étendre au-delà des limites de l'Occident » (p.101). En somme, tant qu'elle n'était pas juridiquement contraignante, la primauté romaine, si elle a été connue et dans la mesure où elle l'aurait été en Orient, aurait pu passer pour une doctrine pieuse, même vénérable mais on n'y aurait pas attaché la valeur dogmatique qu'on lui donnait en Occident.

C'est à partir du moment où son influence risquait de les dominer que les byzantins s'y sont opposés plus vigoureusement. C'est là toute l'histoire de la polémique exposée par le P. Meyendorff. Dans ses tenants les plus discrets, elle peut s'exprimer par cette phrase du patriarche Jean Camateos : « Nous nous déclarons d'accord à la fois pour honorer Pierre comme le premier disciple du Christ, pour l'honorer plus que les autres et pour le louer comme ayant été à la tête des autres ; nous vénérons l'Église de Rome comme la première pour le rang et l'honneur..., mais nous ne voyons pas que les Écritures nous obligent à la reconnaître comme la Mère des autres et comme englobant les autres Églises » (p. 105). Sans doute des Orthodoxes diraient-ils équivalemment la même chose aujourd'hui. Mais la plupart ne voudront voir dans la primauté romaine telle qu'elle a été énoncée au cours de ces derniers siècles par la théologie catholique qu'une erreur et, depuis sa proclamation dogmatique solennelle, une hérésie.

* * *

Une conciliation est nettement tentée par le P. Afanassieff qui recourt à une distinction nouvelle, guère aperçue dans le développement de la théologie. Il ne la présente pas pour la première fois [1], mais elle est aujourd'hui insérée dans un contexte neuf, qui la met particulièrement en lumière. Les autres auteurs de ce recueil, qui ont été ses disciples et qui la connaissent bien, y font au moins plusieurs allusions ; elle apparaît ainsi un peu comme le *leitmotiv* de tout l'ouvrage.

C'est à expliquer le passage de l'idée de la primauté (conçue, non

1. Cfr notamment : *Deux idées de l'Église universelle*, dans *Put'*, nº 45, 1934 ; *Pouvoir-Charité*, dans *Le Messager de l'Église russe*, nº 1 (22) de 1950, p. 4 ; *La Table du Seigneur*, Paris, 1952 ; *La doctrine de la Primauté à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Istina*, 1957, pp. 401-420, dont plusieurs paragraphes ont été insérés dans ce volume ; *Église catholique*, dans *La Pensée orthodoxe*, nº 11, 1958. — Toutes ces études, sauf l'avant-dernière, sont écrites en russe.

selon une vue de foi théologale ni même juridique, mais comme réalisant une communion d'amour entre des chrétientés établies sans dépendance continue les unes des autres), à une fonction dominatrice dans une Église pensée en catégories « d'universalité », que s'emploie le P. Afanassieff. Son option est également reprise par le P. Schmemann. Selon le P. Afanassieff, l'ecclésiologie primitive aurait ignoré l'universalité comme telle ; elle aurait été tout eucharistique, en ce sens que chaque Église était avant tout la réunion des fidèles autour de la table du Seigneur et du sacrement de l'Unité, présidé par l'évêque. Et, pour cette époque, où la notion d'universalité n'existait pas encore formellement, l'auteur cherche la réponse à cette question : « Qui est à la tête de la multitude des Églises et comment la direction de cette multitude se réalise-t-elle ? Une Église locale serait-elle à la tête de toutes les autres, ou peut-être son évêque ? » (p. 30). Cette « priorité » comme il l'appelle, (pour réserver à un autre sens le mot de primauté), et qu'il veut être une « présidence dans l'amour », a passé, selon lui, de l'Église de Jérusalem — qui l'aurait exercée jusqu'en l'an 70 — dans des circonstances qu'il est difficile de déterminer, mais suivant un processus indubitable, à l'Église de Rome (p.44) [1]. Ce serait « Cyprien de Carthage qui aurait le premier exprimé l'idée que dans Matth. 16, 17-19, il est question de l'Église universelle » (p.36). L'ecclésiologie eucharistique n'exclurait donc nullement la nécessité d'une primauté — au contraire il est normal, en vertu de la nature des choses qu'il y en ait une —, mais d'un caractère nettement différent de celle postulée par l'ecclésiologie universelle : primauté de témoignage, non fondée juridiquement, mais basée sur la charité ; en bref, un « service ». Elle apparaît comme une nécessité pour la communion des Églises dans la vérité et la charité, aussi bien que pour la réunion concrète des conciles oecuméniques.

1. Le théologien luthérien G. Kretschmar s'exprimait ainsi il y a quelques années à propos de saint Pierre, « l'homme, disait-il, qui a été certainement le roc de l'Église et pas seulement durant la période qui a suivi immédiatement Pâques. Bien que ses revendications aient été discutées durant sa vie (par Jacques et aussi par Paul) et après sa mort (l'évangile de Jean) il est encore, autant que nous sachions, le seul apôtre qui a franchi tout le chemin de Jérusalem à Rome, depuis le commencement de l'Église jusqu'à son développement à l'échelle du monde à l'Orient et à l'Occident, parmi les juifs et les païens, et qui en a assumé la pleine responsabilité. C'est donc en dernière analyse en sa personne et en elle seule, que l'unité de l'Église apostolique est devenue reconnaissable pour nous dans l'histoire » (*Ecumenical Review*, octobre 1956, p. 89, cfr *Istina*, 1957, pp. 95-96).

Nous avouons avoir été impressionné par l'accent mis ainsi sur cette notion de « priorité » si ingénieusement élaborée par le P. Afanassieff. Jusqu'à présent, ce qui nous avait frappé dans ses autres écrits, c'était l'insistance à souligner la valeur de l'Église locale, et la qualité de celle-ci. Son attention se porte beaucoup plus, dans la présente étude, sur le regard porté par ces Églises locales vers un foyer principal constitué par l'une d'entre elles, en raison d'un caractère qui se retrouve depuis les temps de la première communauté de Jérusalem [1]. Si cette explication a un fondement dans l'histoire — et il semble bien qu'elle en ait un — , elle apparaît comme une charnière entre l'époque apostolique et les temps postérieurs où, à la suite des conciles régionaux puis oecuméniques, l'Église se serait davantage inclinée vers une notion d'universalité correspondant plus ou moins aux institutions humaines.

On a discuté l'attribution à Saint Cyprien du patronage de l'idée d'universalité [2]. C'est là, dans l'ensemble, une question assez secondaire pour le sujet qui nous occupe. Le fait est que le caractère juridique de l'Église ne s'est développé que progressivement. Mais il eût pu évoluer dans la société ecclésiale dans un sens moins universaliste. Il faut avoir cela devant les yeux. L'idée de primauté d'amour n'était pas nécessairement liée à celle d'un développement de plus en plus accentué autour d'un seul centre. Très tôt ont existé des relations de voisinage entre les évêques, ne fût-ce que les ordinations épiscopales — ce qui n'était cependant pas un indice de dépendance —, alors qu'à cette époque Rome jouissait déjà de ce prestige de priorité dont il a été fait mention. La réunion des conciles aurait davantage tracé le chemin vers un groupement en différents centres autour des principales métropoles civiles, ou de sièges plus vénérables en raison du souvenir d'un apôtre. Mais dans tout cela encore, Rome, « ville de Pierre et de Paul et capitale de l'empire », conservait sa qualité.

Les PP. Afanassieff et Schmemann — ce dernier s'étend beaucoup sur cette constatation — croient du reste qu'aussi bien l'Orient (l'Orient orthodoxe) que l'Occident, ont tous deux évolué jusqu'à

1. On trouvera certes chez certains théologiens gallicans et chez les anglicans modernes des théories approchantes (cfr par exemple E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity*, Londres, 1958, pp. 194-213), mais on n'a guère développé, du moins comme le fait le P. Afanassieff, le caractère de « service » dans l'amour, de cette priorité de l'apostolicité romaine.

2. Cfr P.-Th. CAMELOT, *Saint Cyprien et la primauté*, dans *Istina*, 1957, p. 424, n. 4.

la conception moderne de l'autocéphalie d'une part, et de la centralisation de l'autre, vers cette forme d'ecclésiologie universelle, en fonction de laquelle tout a été théologiquement repensé, au point que l'ancienne manière, qu'ils essaient de remettre en valeur — du moins comme donnée historique — aurait été oubliée depuis le début du troisième siècle : une primauté de service, de diaconie, d'amour, avant d'être une primauté de puissance et de force. Peut-être est-ce à cette idée qu'il faut rapporter l'intuition de Vladimir Soloviev lorsqu'il écrivait : « Si le nom vulgaire de Rome, ***Ρώμη***, signifiait « force », et si un poète de l'Hellade décadente saluait les nouveaux maîtres en ce nom ***Χαῖρέ μοι Ρώμα, θυγάτηρ Ἄρηος***, les citoyens de la Ville éternelle, en lisant son nom selon la leçon sémitique, croyaient découvrir sa vraie signification (*Roma* = *Amor* ») ... « Il fallait donner pour fondement à la société universelle, au lieu d'un empire de la Force, une Église de l'Amour »[1]. En parlant de « société universelle », Soloviev n'adoptait certes pas le vocabulaire précis que le P. Afanassieff a voulu proposer. Mais, l'universalité en moins, il semble bien que c'est une même trace qui les ait guidés tous deux. Il se pourrait que, avec un vocabulaire un peu perfectionné, des distinctions supplémentaires et la vérification de la thèse dans un plus grand nombre de cas d'histoire, celle-ci soit profitable à l'ecclésiologie contemporaine et, en apportant des nuances peu discernées jusqu'ici, n'aide à éclaircir les rapports entre Orient et Occident.

* * *

D'autre part on aurait tort, croyons-nous, de trop restreindre la dissention doctrinale entre l'Orient et l'Occident à la question de la primauté romaine. Celle-ci sans doute a éclipsé les autres. Mais l'insertion du *Filioque* dans le symbole reste toujours vivante dans la polémique de l'arrière, et elle tend quelquefois à reprendre le dessus. Il ne faut pas l'oublier. Ne croyons pas qu'une éclaircie survenant dans la discussion ecclésiologique, tout le chemin qui nous sépare serait parcouru. Mais c'est une heureuse chose en tout cas qu'on sente, de part et d'autre, une volonté de poser les problèmes en termes nouveaux et avec beaucoup d'ouverture.

D. O. R.

1. V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1922, p. 140 ; cfr à ce sujet *Irénikon*, 1926 (t. I), pp. 74-80.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Daniel Lys. — Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales. (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, 50). Paris, P. U. F., 1959 ; in-8, 216 p., 12 NF.

Le mot *nèphèsh* revient 757 fois dans la Bible. L'A. a tâché d'en éclaircir le sens et d'en préciser l'évolution historique. Il a fait ainsi œuvre de théologie biblique. Car pour lui le vocable n'exprime pas uniquement une « notion-message », mais une « notion-chose », c'est-à-dire que la notion vétéro-testamentaire de l'âme ne sert pas simplement à revêtir une vérité révélée, mais qu'elle signifie elle-même le contenu de cette révélation. La polysémie qu'on observe dans la plupart des textes montre que l'A. T. n'a pas cherché à donner une définition philosophique de l'âme, mais à nous communiquer une vérité théologique : la relation de l'homme avec Dieu. « La révélation vétéro-testamentaire sur nèphèsh est secondaire et non directe (...) l'onto-anthropologie est dérivée (et ne peut être que telle) par rapport à l'onto-théologie (qui constitue la Révélation à proprement parler) » (p.202). Comme l'annonce le sous-titre, l'A. étudie d'abord, en se servant des recherches de Dussaud et de Van der Leeuw, la notion dans les autres religions proche-orientales (égyptienne, assyro-babylonienne, hittite et hourrite, cananéenne, iranienne, grecque) ; c'est d'ailleurs ce fond qui doit expliquer la polysémie que revêt nèphèsh dans les livres de l'A. T. — L'A. rejette la thèse de l'immortalité naturelle de l'âme séparée du corps, qu'il considère comme contraire à la foi en la résurrection. Tout en n'acceptant pas toutes les conclusions, on doit admirer sa vaste culture et le sérieux de ses analyses. Les premiers chapitres où est exposée la méthode, contiennent aussi des aperçus très riches. L'A. a écrit une étude approfondie d'anthropologie biblique. On sera peut-être étonné de ne trouver aucun renvoi à un ouvrage de langue allemande, hormis un seul livre de K. Barth. D. M. V. d. H.

Kurt Schubert. — Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 144 p., 8,50 fr. s.

Après une longue série de devanciers, cet ouvrage apporte un nouveau résumé de l'ensemble des questions relatives aux manuscrits de la mer Morte, sans étalage de citations ni d'apparat critique. Un cours universitaire à Vienne a fourni le canevas, tandis que le sujet fut fouillé par une large érudition et plusieurs études d'analyse de textes. C'est une mise au point qui compte parmi les plus concises, où les rapprochements avec

les questions connexes sont considérables, dans une orientation marquée vers les problèmes de doctrine et de tradition. Le jugement est modéré. L'A. projette, à son tour, une traduction de la collection des pièces étudiées.

D. M. F.

A. Robert et A. Feuillet. — Introduction à la Bible. T. II : Nouveau Testament. Tournai, Desclée, 1959 ; in-8, XX-940 p.

Cet aperçu des recherches actuelles et des solutions est une harmonieuse composition due à la collaboration de treize spécialistes. Il constitue une introduction qui ne rebutera personne, mais il est surtout un instrument de travail indispensable pour les croyants cultivés qui ne veulent pas se contenter d'une lecture de la Bible au-dessous de leur niveau intellectuel. Les articles introduisent aux problèmes; chaque chapitre et chaque paragraphe sont précédés d'une bibliographie très choisie. En somme, nous avons ici une œuvre de critique constructive où l'exposé des problèmes sert à une pénétration religieuse plus profonde. C'est ainsi que la discussion du fait synoptique donne lieu à des considérations sur notre connaissance du Christ et du rôle de l'Église. C'est dire que la critique nous aide à mieux pénétrer l'Écriture. Ceux qui abhorrent toute critique seront suffisamment convaincus par les « perspectives théologiques » qui font partie de chacune des introductions, au même titre que les questions d'auteur, de style, de milieu et les analyses des différents écrits, et qui en forment les conclusions. Les auteurs du N. T., comme tous les écrivains, doivent être compris par leur milieu : sont donc indispensables, tant pour l'investigation scientifique que pour la compréhension religieuse, les 140 premières pages consacrées au monde gréco-romain et juif (A. TRICOT), à la littérature apocryphe du judaïsme (C. BIGARÉ, S.J.), de Qumrân (J. CARMIGNAC), du judaïsme hellénistique (J. TRINQUET) et rabbinique (A. MICHEL). Le P. X. LÉON-DUFOUR présente ensuite les Synoptiques, d'abord séparément puis dans un ensemble, comme fait spécifique. Mgr CERFAUX nous introduit aux Actes et aux Épîtres de saint Paul (à part les introductions aux *Thess.*, *Cor.*, *Rom.*, *Hébr.*, qui sont de la main du P. J. CAMBIER). Les épîtres catholiques sont traitées par le P. CANTINAT, mais celles de saint Jean sont présentées avec le quatrième Évangile par A. FEUILLET, tandis que le P. BOISMARD, O.P., prend à son compte l'Apocalypse. — Après un appendice sur les apocryphes néotestamentaires par les PP. BONSIRVEN et BIGARÉ suit enfin, en plus de 150 pages, une conclusion sur « quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament étudiés à la lumière de l'Ancien », étude qui en réalité n'est autre qu'un précis de théologie biblique dû à la plume du P. LYONNET pour les écrits pauliniens et de A. FEUILLET pour les autres livres du N. T. L'exposé du premier excelle, entre autres, par la rigueur avec laquelle il établit la place centrale de Dieu, le Père, dans la pensée de saint Paul et la valeur de la mort du Sauveur comme signe d'amour, étant donné que l'explication juridique s'avère insuffisante. Les AA. ont adopté un plan presque identique à celui de M. MEINERTZ (*Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950) — sans contester les droits fondés d'une autre conception —, pour l'unique raison que, partant de la proclamation du Règne de Dieu dans les Synoptiques et passant par les croyances de la communauté primitive jusqu'à la sotériologie paulinienne

et le mystère de l'Incarnation d'après les écrits johanniques, on fait mieux apparaître l'évolution explicative de la pensée chrétienne à l'âge apostolique. C'est en évoquant ainsi l'unité des deux Testaments et par conséquent celle du plan divin que cette introduction conduit nos pas à scruter plus intensément le dessein rédempteur de Dieu. D. J. E.

Silverio Zedda, S. J. — Prima lettura di San Paolo. Vol. I : Introduzione, lettere della Prigionia ; vol. II : Tess., I Cor., Gal., Rom. ; vol. III : II Cor., Pastorali, Ebr. Turin, Tecnograph, 1958-60 ; in-8, 220 + 322 + 454 p.

Dans cet ouvrage l'A. veut faire profiter d'une lecture fructueuse de saint Paul des étudiants qui commencent leur théologie. Pour comprendre l'apôtre et son milieu, on doit se servir de biographies, d'introductions particulières à ses écrits, d'études sur la culture gréco-romaine et juive de l'époque, mais avant tout se familiariser avec le texte même. Dans ces trois vol. l'A. nous présente donc une paraphrase des épîtres accompagnée de brèves introductions qui doivent aider à saisir le sens exact des mots. Une disposition typographique appropriée permet de comprendre plus clairement la suite des idées. Ces subdivisions pourraient d'abord sembler forcer la pensée de l'apôtre ainsi insérée dans le cadre des quatre causes, mais l'A. ne fait que mettre en évidence les motifs indiqués dans les lettres elles-mêmes. Elles aideront ensuite puissamment à la méditation de la doctrine proposée. De nombreuses notes et une quinzaine d'*excursus* permettront de la pénétrer plus à fond. — On ne saurait assez louer la franchise avec laquelle l'A. expose les problèmes, tant en ce qui regarde l'authenticité des épîtres que pour l'interprétation de leur contenu. Cet ouvrage méritera l'attention non seulement des séminaristes mais de tous ceux qui, de culture italienne, désireront un commentaire bref, mais exact du *corpus* paulinien. Les faits d'ailleurs confirment notre observation : le 1er vol. en est déjà à sa 3e édition. — Nous souhaiterions seulement que l'A. puisse refondre avec un peu plus d'ordre les fruits excellents de son érudition : lire les écrits de saint Paul chronologiquement augmentera certainement aussi une meilleure intelligence du texte. Les introductions qui se trouvent actuellement dispersées, soit dans l'introduction générale soit avant chaque épître, gagneraient à être ramassées en un tout.

D. J. E.

J. Doresse et dom E. Lanne. — Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe : Les liturgies « basiliennes » et saint Basile, par dom B. Capelle. (Bibliothèque du Muséon, vol. 47). Louvain, Publications Universitaires, 1960 ; in-8, II-74 p., 5 planches hors-texte.

Découverts il y a plus d'une douzaine d'années par M. J. D., les quatre feuillets de parchemin édités ici avaient été acquis par l'Université de Louvain. Le regretté Mgr Lefort avait vu immédiatement le grand intérêt qu'ils présentaient pour l'histoire des anaphores orientales, car il s'agit d'un fragment très important qui nous restitue la majeure partie de l'anaphore copte dite de saint Basile, dont le P. Engberding a démontré, il y a plus de vingt-cinq ans déjà, qu'elle avait fourni le canevas de l'ana-

phore byzantine attribuée au même saint docteur. Le texte de ces feuillets est en dialecte sahidique comme le Grand Eucologe du monastère Blanc, mais évidemment, tout comme celui-ci, représente une traduction du grec. La première partie de l'anaphore n'a malheureusement pas été retrouvée. Le fragment commence seulement un peu avant le récit de l'institution par une leçon qui ne se trouve pas dans les formulaires actuellement connus de cette anaphore alexandrine. Il s'achève au début de l'embolisme du Pater. La présente édition donne d'abord la photographie des quatre feuillets (16 pages), puis une description très soigneuse du manuscrit par M. J. D. ; ensuite une introduction critique indique les témoins grecs, bohaïriques, éthiopiens et sahidiques du texte, puis les parallèles fournis par les autres liturgies. L'édition elle-même se présente en quatre colonnes qui comportent parallèlement : l'édition diplomatique du texte copte, sa traduction latine littérale, une rétroversion grecque qui s'efforce de retrouver le modèle sur lequel a été traduit le copte et, enfin, une colonne où sont relevés les textes parallèles les plus significatifs. En note on a indiqué les citations scripturaires, et un apparat critique assez développé indique les leçons des divers témoins et parallèles. A la suite quelques notes sur divers points importants donnent des observations de critique interne et s'efforcent de justifier les options prises par la rétroversion grecque. En annexe de cette édition D. B. Capelle a mis une précieuse étude complémentaire sur les liturgies « basiliennes » où il analyse les additions de la liturgie byzantine par rapport au formulaire alexandrin. Il voit dans le texte byzantin un remaniement théologique qui trahit la main même de saint Basile. — Le grand intérêt du texte découvert par M. J. D. est d'abord son archaïsme. Il nous livre en effet un document contemporain du patriarche copte Benjamin Ier, soit du milieu du VIIe siècle. Mais les variantes textuelles qu'il donne par rapport aux autres témoins permettent de le faire remonter bien plus haut. On notera en particulier la formule de l'épiclèse qui ne comporte pas la demande explicite de transformation des éléments au corps et au sang du Seigneur, à la différence de tous les documents connus jusqu'à présent. On a là la preuve assurée que la seconde partie de l'épiclèse qui a été introduite dans la plupart des liturgies orientales sous l'influence de l'anaphore byzantine de saint Basile, très probablement, n'est pas primitive.

D. O. R.

Zbornik crkvenich bogosluženich pesama, psalama i molitava. (Recueil d'hymnes, psaumes et prières liturgiques — en slavon et serbe). Izvod iz Tipika i Crkvenoslovenski Rečnik za pravoslavne Crkve i Škole. Belgrade, Patriarcat, 1958 ; in-8, VI-692 p.

Cette réédition anastatique du *Zbornik* de 1901 a été réalisée grâce à un subside du Conseil œcuménique des Églises. Le livre contient huit sections comportant des extraits : I. De l'horologe, du psautier et du *služebnik* ; II. De l'*oktoich* ; III. Des ménées ; IV. Du triode ; V. Du pentecostaire ; VI. Rites divers ; VII. Du typikon (avec directions cérémonielles précises — toute cette section est rédigée en serbe) ; VIII. Lexique du slavon ecclésiastique, très utile, mais qui semble supposer chez les prêtres et chantres de paroisse serbes des connaissances solides des langues latine et allemande qu'on ne s'attendrait pas à trouver chez

eux. La raison du choix nous échappe en beaucoup de cas. Des petites Complies pourquoi ne donner rien que la courte prière *Upovanie moe Otec...*? Des Laudes on donne les six derniers versets, mais de l'*oktoich* seulement quatre stichères, ce qui s'explique difficilement. Quant au texte slavon, il est presque partout conforme à celui des livres russes sauf parfois pour l'accentuation, les flottements fréquents entre *vs* et *sv* initiaux, et l'absence de toutes abréviations. A la fin de la section VI sont repris deux offices de composition récente, dont le premier, daté de 1861, mérite une mention dans les annales de la langue liturgique pour y avoir introduit le gérondif *(deepričastie)*, par exemple : *byste žitelie carstvija nebesnago, vsegda o nas moljasja* (pour *moljaščesja*), ou encore : *poklanjajasja* (pour *poklanjajuščesja*) *prevěčnomu mladencu*, (...) *molimsja*. D. G. B.

Néophyte Édelby. — Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles. Illustrations de J.-P. Ghysels. Beyrouth, Éditions du Renouveau, 1960 ; in-12, XVI-974 p.

On ne peut que féliciter pleinement l'auteur de cette publication remarquable. Tout d'abord la présentation est excellente et vaut largement celle des meilleurs missels des fidèles actuellement en usage. Le volume contient d'abord une longue introduction « Notions générales de liturgie ». C'est une excellente initiation aux choses liturgiques byzantines. Vient ensuite le texte du missel proprement dit. Il faut premièrement noter la traduction des trois liturgies. Elles se trouvent au milieu du volume afin d'en rendre le maniement plus aisé et sont en caractères plus forts, avec rubriques en rouge. Les liturgies sont précédées des parties propres des fêtes et autres jours de ce que l'on pourrait appeler le cycle pascal : cycle hebdomadaire (propres des jours de la semaine), cycle dominical des huit tons (propres des dimanches), Triode, Pentecostaire, série des épîtres et évangiles des parties mobiles de toute l'année ; après les liturgies on trouve le cycle des fêtes fixes, ou Ménologe. Pour chaque dimanche et fête solennelle, on trouve le texte complet de l'épître et de l'évangile ; pour les autres jours, on indique les références précises au Nouveau Testament. De plus, chaque fête comprend le texte complet des versets précédant l'épître et l'évangile, ceux des antiennes du début de la liturgie et des parties à insérer au cours de l'anaphore. Toutes ces dispositions sont très judicieuses et font de ce Liturgicon un vrai missel complet. Quelques remarques aideront peut-être à améliorer les éditions futures. La principale est qu'il est regrettable que l'on ait abandonné le texte traditionnel des LXX pour les extraits psalmiques. Cette vénérable version n'a somme toute pas une moindre authenticité que l'hébreu massorétique. On comprend qu'on ait adopté celui-ci dans les traductions modernes de la Bible, mais n'aurait-on pas dû rester fidèle à la tradition millénaire et plus de la liturgie byzantine, qui est celle aussi de toutes les autres liturgies chrétiennes, sauf les liturgies syriennes ? Regrettons également que l'on n'ait pas mentionné, dans l'introduction générale, les trois degrés de l'ordre sacerdotal : épiscopat, prêtrise et diaconat, pour ne rien dire des ordres inférieurs. Le problème de l'épiscopat sera certainement une des grandes questions examinées par le futur concile. Au fond c'est lui qui est à la source des difficultés faites aux hiérarques orientaux. Les évêques sont vicaires du Christ pour leurs troupeaux particuliers et aussi pour

toute l'Église, en référence bien sûr avec leur centre qui est le successeur de Pierre. Ils ne sont nullement des sortes de préfets ecclésiastiques « ad nutum » des dicastères romains, comme on voudrait parfois nous le faire admettre. Outre ce problème, se pose de plus en plus celui de la revalorisation du diaconat. L'Orient, entre autres supériorités, conserve soigneusement la fonction diaconale, non comme un simple degré conduisant à la prêtrise, mais comme une vraie fonction ecclésiale. Les catholiques de rite byzantin devraient revenir résolument à leurs authentiques traditions, trop perdues de vue par la volonté d'adopter les idées des autres. Deux mots encore. Dans le texte de l'anaphore, on a imprimé en rouge le titre de « Récit de la Cène » immédiatement après l'hymne angélique, alors que ce récit ne vient qu'après une reprise du thème eucharistique de l'anaphore. L'ecténie pour les défunts se place non pas avant mais après la prière et l'ecphonèse de la « prière instante » (p. 432). Le kontakion de Pâques est du 8e mode, non du 2e (p. 161). Dans l'ecténie des défunts (p.474), l'avant-dernière réponse doit être : « Accorde-le Seigneur ». Parmi les noms de saints, on rencontre des orthographes curieuses et même fautives. Ces quelques remarques ne diminuent en rien la valeur exceptionnelle de cette excellente publication. D. E. M.

Christos P. Vrionides. — *Ὑμνῳδία* (Byzantine Hymnology. The Divine Services of the Greek Orthodox Church). Babylon, N. Y., chez l'auteur, 2e éd. 1954 ; in-8, 268 p., 4 dl.

— **The Byzantine Chant of the Greek Orthodox Church.** Ibid., 1959 ; 132 p. et suppl. 80 non paginées, 5 dl.

L'*hymnaire* présenté ici constitue jusqu'à présent le recueil le plus vaste des chants byzantins nécessaires à la Liturgie et aux sacrements principaux en transcription européenne et traités pour la plupart en polyphonie. On sait qu'en Amérique l'orgue est autorisé dans l'Église grecque pour le motif avoué de retenir la jeunesse. De ce fait les harmonisations proposent aussi l'accompagnement. Sur les 317 morceaux, 10 ont été ajoutés à la 2e édition. Le répertoire ordinaire est alimenté de pièces de rechange ; les compléments concernent les tropaires de la Liturgie, les mégalynaires, les Liturgies de saint Basile et des Présanctifiés, les particularités pontificales ; les sacrements de baptême, du mariage ; les funérailles ; les grandes Doxologies ; la semaine sainte. Le texte grec est accompagné de sa transcription latine. Selon le caractère des morceaux, leur modalité, leur fonction liturgique et leur difficulté d'exécution l'A. laisse l'unisson original, accompagne à la tierce, ajoute l'ison ou une basse ou interprète à quatre voix. Les formules de Sakkelaridis sont exploitées largement. L'harmonisation est souvent mieux structurée qu'on ne l'a fait jusqu'ici en ce domaine, plus originale et d'une écriture plus intéressante. On se demande cependant pourquoi le ton grec n'est pas annoncé en tête des pièces pour excuser la déformation fatale imposée par le traitement harmonique et rappeler les caractéristiques effacées par les armatures.

Le deuxième ouvrage est le premier manuel de chant byzantin en langue occidentale depuis le *Traité de psaltique* de Rebours. Il est destiné à servir de solfège et de théorie musicale aux séminaristes orthodoxes grecs et aux chantres ; c'est le cours présenté au séminaire de la Sainte-Croix de Brookline, Mass. Plus que tout autre, le chant byzantin doit s'apprendre

à l'oreille, et il n'est pas douteux que le professeur n'y réussisse pleinement par l'exemple tout d'abord et sa connaissance du répertoire, et en suivant des exercices gradués. L'ouvrage parcourt des notions historiques et liturgiques, la notation musicale, les tons, les types du répertoire. Un supplément donne la clef des exercices en notation moderne occidentale. Il est vraisemblable que l'enseignement oral suppléera aux raccourcis du manuel. La formule des définitions surprend plus d'une fois, la transcription musicale manque de moyens précis, des signes de psaltique nouveaux apparaissent (point d'orgue, tetragorgon par exemple). La théorie des échelles est expliquée d'après le tempérament de 72 parties de l'octave (multiple de 24, qui est celui du clavier tempéré), ce qui estompe une partie de l'originalité des gammes grecques où le diatonique lui-même diffère de celui du clavier d'une nuance nettement perceptible. En matière historique, on fait vraiment trop confiance aux opinions de Psachos ; un répertoire aligne les noms des chantres et hymnographes, dans un cadre chronologique où tout est à vérifier. En résumé, les réalisations du professeur V. enrichissent les fonctions sacrées d'un nouvel apport à la fois artistique et religieux. On est intéressé de connaître de surcroît comment un oriental réagit à la polyphonie et y moule ses propres modes.

D. M. F.

Obichod Notnago Pěnija : Večernja. Cureglia (Tessin), Centro di studi bizantini, s. d. ; in-4, 80 p., 19 fr. s.

Le Foyer d'études byzantines de Cureglia en Suisse vient de publier en notation musicale moderne, les chants des Vêpres en slavon ecclésiastique selon l'usage de l'Église russe orthodoxe. La copie lithographique a été exécutée sur une transcription, faite à la main, de la dernière édition synodale de Moscou, 1909. Le cahier contient le chant du psaume 103 d'après les divers « rospěvy » ; les ecténies, les divers « rospěvy » du « *Blažen muž* », les huit tons du psaume 140 en « Znamennyj » et « Kievskij rospěv » l'hymne « *Světe tichij* », les *prokimny* et le tropaire « *Bogorodice Děvo* ». Étant donné la rareté des exemplaires encore existants de l'Obichod, nous croyons que cette publication rendra des services utiles aux chœurs qui emploient le chant monodique d'Église.

D. S. D.

Jörgen Elbek. — Grundtvig og de græske salmer. (Coll. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, nº 241). Copenhague, G. E. C. Gads forlag, 1960 ; in-8, 149 p.

— **Grundtvig og de latinske salmer.** Dans : « Grundtvig Studier 1959 », pp. 7-64. Copenhague, Gyldendal 1959 ; in-8.

N. F. S. Grundtvig (1783-1872), la grande figure de l'histoire littéraire et religieuse danoise du XIXe siècle, continue d'exercer son attrait sur les chercheurs. Avec plus de satisfaction que pour un autre livre recensé ici (cfr *Irénikon* 31 (1958), p. 528) nous mentionnons aujourd'hui aux lecteurs les deux études de M. Elbek sur les cantiques que Grundtvig a composés sur la base des liturgies latine et byzantine. Dans son grand recueil de cantiques *Sang-Værk til den Danske Kirke* (1837), en effet, à côté de traductions de l'allemand, du vieil anglais, de l'islandais, une grande place est laissée aux hymnes liturgiques grecques et latines, qui,

par ce biais, ont influencé la vie de l'Église danoise (et, par des traductions nouvelles, celle des autres Églises scandinaves) au sortir du rationalisme et jusqu'à nos jours. — L'A. détermine en bon philologue les sources de Gr. (pour les hymnes byzantines, c'est un « Liturgicon », publié à Venise en 1778), et il caractérise ensuite les diverses transformations que les textes originaux ont subies, notamment là où Gr. imprègne les hymnes intemporelles et sans allusions à la nature d'une atmosphère danoise : la forêt vert claire des hêtres du printemps, la douce plage d'où on pressent le Paradis ; des images poétiques, qui peut-être changent le caractère propre de la liturgie byzantine mais qui ne sont nullement étrangères à l'Évangile. — L'A. a bien vu aussi les différences théologiques entre les cantiques et leurs modèles. Certains chapitres sont très intéressants : entre autres, ceux sur l'Église et la Sainte Vierge, modèles du chrétien qui doit être comme une femme devant Dieu. Par contre, tandis qu'il sait très bien caractériser le « sentiment d'actualité » que Gr. transpose du grec, il n'arrive pas à donner une explication satisfaisante de ce fait, qui n'est rien d'autre que le mystère liturgique, par lequel dans la célébration cultuelle est re-présenté ce qui s'est passé une fois pour toutes. Il réduit cela à une figure stylistique, une sorte de « présent de narration », probablement parce qu'il ne connaît pas assez bien la théologie de la liturgie et la controverse autour de dom Casel. — On pourrait également relever d'autres expressions moins correctes, spécialement dans l'étude sur les hymnes latines, mais cela ne saurait avoir de l'intérêt pour le lecteur danois. Par contre, réjouissons-nous de ces deux études qui, indirectement, seront d'une valeur œcuménique par le fait qu'elles révèlent des liens étroits entre, d'une part, les grandes traditions orthodoxe et catholique, et, d'autre part, l'expression la plus pure et la plus caractéristique de la « Folkekirke » danoise : les cantiques de Grundtvig. N. K. R.

Actes du troisième Congrès international de Musique sacrée. Paris, 1-8 juillet 1957. Perspectives de la musique sacrée à la lumière de l'Encyclique *Musicae sacrae disciplina*. Paris, Éd. du Congrès, 1959 ; in-4, 740 p., 75 NF.

L'abondante matière réunie dans cet imposant volume a été répartie en six sections. Après les pages d'introduction donnant la composition des comités d'honneur, de patronage et d'organisation, la première section contient les listes complètes des quelque 1400 congressistes, des évêques présents, des rapporteurs, des chorales, des organistes, etc., qui y participèrent. — La deuxième section donne la « chronique illustrée », soit un choix de photos prises au cours des assemblées, des concerts et des Messes solennelles, célébrées dans le cadre du congrès. La section 3, de loin la plus considérable, contient le texte complet des discours et des rapports et les carrefours tenus dans les séances d'étude : 10 séances consacrées à l'étude des principes de la musique sacrée, de la musique de l'École française, du chant grégorien, du chant des Églises d'Orient, de l'orgue et des instruments au service de l'Église, de la polyphonie, du chant populaire religieux, de la musique sacrée en pays de mission, et enfin des problèmes d'enseignement et d'organisation. On doit féliciter les organisateurs du congrès d'avoir inséré dans le programme une séance consacrée

à l'étude du chant des Églises d'Orient : le rapport du professeur Werner sur les signes musicaux qu'on trouve dans les manuscrits de la mer Morte et leur ressemblance avec les signes « kondakariens » de la notation paléo-byzantine, de même que la communication du professeur Lévi sur les rapprochements à faire entre les usages musicaux des communautés juives méditerranéennes et la psalmodie des communautés protochrétiennes justifieraient amplement pareille décision. La huitième séance, qui étudiait l'adaptation de la musique religieuse, en pays de mission, au chant d'Église, malgré son intérêt évident pour l'avenir du christianisme dans les Missions, fut malheureusement trop peu suivie des congressistes. Le programme des séances, comme du reste celui de tout l'ensemble du congrès, avait été chargé à l'excès, de sorte que nombre de communications n'avaient pu trouver place dans les séances d'étude. Les Actes du congrès ont heureusement remédié à cette lacune en les insérant au complet. Dans les trois dernières sections nous trouvons les vœux émis en conclusion, quelques échos de la presse française et internationale, et enfin les tables. Au demeurant, une édition très soignée et une présentation parfaite.

D. S. D.

Philip Sherrard. — The Greek East and the Latin West. Londres, Oxford University Press, 1959 ; in-8, 202 p., 25/-

Nous avons, de l'A., un livre sur le Mont Athos (cfr *Irénikon* 1959, p. 517), paru en même temps que ce volume. Ici il systématise divers essais entrepris récemment par des Orthodoxes et qui — chez lui en tout cas — mènent à une divergence abyssale entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Ce sont les notions différentes que l'on a de part et d'autre de la simplicité de Dieu qui sont à la racine des oppositions, et partant, des déviations occidentales. La réduction du rôle des personnes dans la Trinité, le *Filioque*, l'inégalité des Églises locales, la papauté, la puissance temporelle de l'Église remontent à l'absence de distinction entre essence et énergies dans la divinité. Ce n'est pas le palamisme en soi qui nous heurte, mais les déductions intrépides auxquelles, à partir de cette base, se livre M. S. Citons entre autres : « La papauté résulte de l'absence de cette distinction parce que le Christ ne peut plus être immanent et faire lui-même l'unité de l'Église (locale) ». Chose curieuse, mais explicable pour qui pousse à l'extrême la théologie « eucharistique » de l'Église locale, le concile œcuménique et, en somme, le rôle doctrinal de l'épiscopat relèvent de ce que M. S. appelle le sacerdoce « extérieur, temporel, selon Aaron ». Sans doute le P. N. Afanassieff n'irait pas si loin sur ce point. Le droit ecclésiastique relèverait en outre d'une confusion amenée par la christianisation de l'empire, mais n'est-il pas antérieur à cette dernière ? L'A., qui méconnaît parfois quelque peu l'intellectualisme de la pensée grecque et identifie la patristique avec une certaine tradition, rend l'anthropologie occidentale — en raison de son ignorance du « *nous* » incréé, intellect affectif participant aux énergies et aux essences des choses — responsable de tous les maux de la société moderne. Notons au moins que le vrai sens de la connaissance chez saint Augustin paraît lui avoir échappé. L'analyse patristique, très sommaire, procède par rapprochements de fragments juxtaposés et isolés dans le temps ; Palamas joue le rôle de révélateur des obscurités et de conciliateur des divergences, ce qui est parfois trop lui demander. Disons aussi que

l'A. va répétant que les « énergies et puissances » sont propres aux hypostases (cfr p. 66 et 68-69) alors que chez Palamas lui-même elles sont communes aux personnes. Enfin nous nous étonnons de ce que l'A. ne cite jamais les divers écrivains orthodoxes sur la base desquels il a tiré son stimulant feu d'artifice, mais en apportant moins de nuances que la plupart d'entre eux. D. H. M.

Panagiotis Bratsiotis. — Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. (Coll. Die Kirchen der Welt, Tome I, 1 et 2). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959 et 1960 ; in-8, 208 et 192 p.

Ces deux volumes remplaceront avantageusement le volume X de la collection *Ekklesia* de F. Siegmund-Schultze (1939) consacré à l'Église orthodoxe. Sous la direction du professeur Bratsiotis, on a fait appel à la collaboration d'une dizaine de professeurs, surtout de l'Université d'Athènes, pour donner un exposé succinct des principaux aspects de la doctrine et de la vie de l'Église orthodoxe, spécialement en Grèce, aujourd'hui le seul pays orthodoxe ayant une Église d'État. La première partie est plutôt systématique, la deuxième partie concerne surtout la vie de l'Église de Grèce. Le « Résumé de la doctrine dogmatique de l'Église orthodoxe catholique » par le professeur J. Karmiris (I, p. 15-120) est basé avant tout sur les écrits des anciens Pères de l'Église. Le texte grec de cette *Synopsis* avait paru en 1957 dans l'*Annuaire scientifique de l'École théologique 1955-56* et séparément ; ce fait n'est pas mentionné ici. Voici les sujets successivement exposés : la Sainte Écriture (Vellas), Traits fondamentaux de l'histoire de l'Église orthodoxe (Stephanidis), Culte (Trembelas), Constitution (Kotsonis), Mystique (A. Theodorou), Théologie grecque (Kotsonis), Relations entre l'État et l'Église (Poulitsas), Courants spirituels et mouvements religieux (Bratsiotis), Monachisme (A. Theodorou), Position des laïcs dans l'organisme ecclésiastique (Kotsonis), Relations avec les Églises hétérodoxes (Ioannidis), l'Église et le monde (Louvaris), Musique byzantine (Métropolite Dionysios Psarianos de Kozani), Art (Sotiriou). Toutes ces contributions ont été traduites du grec, sous la direction du pasteur Gerhard Möckel de l'Église évangélique allemande d'Athènes, par plusieurs boursiers allemands qui ont étudié à Athènes. Cette traduction (et en partie retraduction) est sans doute la raison d'un trop grand nombre de fautes, surtout dans les noms propres. Ainsi trouve-t-on mentionnés des canons du concile de « Karchedon » ou de « Carthagena » (II, p. 95 ss.), noms grecs de « Karthago ». On aurait souhaité moins de latinisations dans la transcription des noms de personnes des temps actuels, et une plus grande uniformité. Dans le nombre indiqué de 12.000 moines pour la Grèce actuelle (II, p. 81) il faut sans doute enlever le premier chiffre (1) pour arriver au nombre indiqué par l'Himerologion de 1959 : 2749 (moines et moniales). De ce chiffre il faut encore défalquer les nombreux prêtres célibataires dont les noms sont inscrits seulement au monachologion d'un monastère. Un index des noms propres aurait été utile. D. I. D.

S. V. Troickij. — O Nepravde karlovackogo raskola. (La fausseté du schisme de Karlovci — en russe). (Coll. Recueil d'Études orthodoxes, III). Paris, Éd. de l'Exarchat patriarcal russe, 1960 ; in-8, 148 p.

L'A., canoniste très connu — il s'appelle lui-même « le dernier des Mohicans, les canonistes russes de l'ancien temps » (p. 6) —, entreprend de réfuter point par point et au profit du patriarcat de Moscou le livre de feu le protopresbytre Michel POLJSKIJ, *Situation canonique du pouvoir ecclésiastique suprême en U. R. S. S. et à l'étranger* (Jordanville, 1948), qui prétend établir les droits du Synode d'évêques groupés autour du métropolite Anastase. Actuellement résidant aux U. S. A., Mgr Anastase était précédemment à Munich, et avant cela à Sremski Karlovci en Serbie, d'où le nom de « schisme de Karlovci » donné par le professeur T. Nous nous garderons bien de prendre position dans ce litige, ne fût-ce que pour l'excellente raison qu'aucun des deux controversistes ne nous permettent de juger nous-mêmes d'après les documents et les faits. Cette méthode de controverse où l'on s'attaque à force de bouts de phrases est complètement surannée. Le *Recueil d'Études orthodoxes* rendrait un très grand service à la vérité historique et à l'objectivité canonique s'il voulait bien réunir et éditer intégralement les textes qui sont si souvent cités par petites bribes, quitte à les commenter. Il nous semble évident qu'aucun étranger hétérodoxe ne pourra comprendre ni apprécier les arguments allégués par les anastasiens pour attaquer la position *canonique* (nous soulignons) du patriarcat de Moscou, et c'est bien de cette position-là qu'il s'agit.

D. G. B.

H. S. Alivisatos. — *Εὐχαριστήριον. Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῇ 45ετηρίδι ἐπιστημονικῆς δράσεως καὶ τῇ 35ετηρίδι τακτικῆς καθηγεσίας Ἁμίλκα Σ. Ἀλιβιζάτου.*

— *Ὁ ἑορτασμὸς τῶν ἐπιστημονικῶν ἰωβηλαίων τοῦ καθηγητοῦ Ἁμίλκα Σ. Ἀλιβιζάτου.* Athènes, 1958 ; 2 vol. in-8, 651-LXXXVIII et 126 p.

Sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, Mgr Theoklitos, un comité composé de quatre métropolites et de trois professeurs de l'Université d'Athènes a voulu honorer dignement les 45 années d'activité scientifique et les 35 années de professorat du grand œcuméniste, M. Alivisatos. M. le professeur Konidaris y a exercé les fonctions de secrétaire, et c'est lui qui a préparé la fête du 25 juin 1958 (cfr *Irénikon* 1958, p. 489) et l'édition de ce volumineux témoignage de reconnaissance qui lui fut présenté ce jour-là. Le comité, présidé à ses débuts par l'archevêque Makarios de Chypre, ancien élève du jubilaire, avait déjà en 1955 invité élèves, collègues et amis à une collaboration pour ce volume. Le professeur Alivisatos est né à Lixourion (Céphalonie) le 15 mai 1887 ; il avait voulu entrer dans le clergé et commença sa très féconde activité scientifique et publiciste par l'article « La signification de la dignité épiscopale d'après Irénée » dans *Nea Sion*, 10 (1910), p. 336 ss. L'*Evcharistirion* présente les lettres officielles de félicitations, le discours-biographie par le professeur Konidaris, une liste des œuvres et publications du jubilaire, une cinquantaine de contributions scientifiques et les témoignages de sympathie de la part de ses élèves, collègues et amis, ces derniers, presque tous, ses collaborateurs dans le mouvement œcuménique depuis beaucoup d'années. Mentionnons l'étude de M. Konidaris : « L'intérêt pour le mouvement œcuménique de recherches sur le gouvernement de l'Église primitive » (p. 189-215). Aucun théologien orthodoxe n'y a pris une part aussi active et fertile. Son zèle inlassable pour le bien de son Église

et pour la participation de celle-ci au mouvement œcuménique y ont maintes fois rencontré des réactions contraires à celles souhaitées par l'éminent professeur qui mentionne ses désappointements (*Heortasmos*, p. 115). Ce volume sur la festivité présente, en plus des lettres officielles et des discours prononcés à cette occasion, la réponse de M. Alivisatos et la liste de ses œuvres. Un lecteur catholique remarquera l'absence de toute contribution catholique (excepté une lettre d'un ancien premier secrétaire de l'ambassade de France à Athènes, devenu prêtre dans la suite), sans doute parce qu'aucun catholique n'avait été invité à s'associer à ce geste. Toutefois, dans son discours-réponse, M. Alivisatos a relevé la possibilité de collaboration et d'entente avec « la grande sœur, l'Église catholique romaine » (p. 117). Mais l'opinion que « after all, how little there is to separate our two Churches » (*Evcharistirion*, p. 650) ne semble pas être celle des auteurs des œuvres polémiques parues récemment en Grèce contre « le papisme et l'ounia », dont le professeur a d'ailleurs contesté l'opportunité. Il promet encore l'achèvement et la publication de plusieurs travaux (Droit canon, Pastorale, Liturgie et Mémoires) dont on ne peut que souhaiter la parution rapide. D. I. D.

Panagiotis G. Stamos. — *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου: Εἰς τοὺς ἀνδριάντας ὁμιλίαι κα'. Περὶ μετανοίας ὁμιλίαι θ'. ΙΒ' κατηχήσεις*. Traduction grecque moderne. Athènes, Phos, 1957, 1958 et 1959 ; 3 vol. in-8, 325, 124 et 146 p.

Notre collaborateur, M. Stamos, professeur de religion au gymnase de Polygyros (Chalcidique), s'est donné la tâche de faire connaître et fructifier quelques-unes des meilleures œuvres de saint Jean Chrysostome en les traduisant en grec moderne. Ayant commencé par les 17 lettres à Olympias (1955) et 40 lettres concernant la charité chrétienne (1956), il nous présente ici les 21 homélies sur les statues, sous le titre *Rayonnements spirituels de l'ambon d'Antioche*, ville où elles furent prononcées en 387 ; 9 homélies sur la pénitence, *Le remède qui sauve*, et 12 catéchèses adressées aux catéchumènes, *La grande dignité*. Chaque série est précédée d'une courte introduction. Des catéchèses, huit ont été traduites d'après l'édition du P. Wenger (cfr *Irénikon* 1958, p. 97), deux d'après Montfaucon et deux d'après Papadopoulos-Kerameus. Ces sermons du protagoniste de la justice chrétienne sociale n'ont guère perdu de leur actualité. Prévenir les chrétiens contre leurs attachements désordonnés et contre leur habitude de jurer peut être à propos dans tous les temps et lieux. Le néo-grec de la traduction est celui qu'on entend en Grèce de la part des prédicateurs en ville. L'édition imprimée dans les ateliers de l'Union chrétienne de la Jeunesse ouvrière est très soignée. C'est sans doute par distraction que le traducteur a fait de Jean Moschos (l'auteur du *Pré Spirituel*), un chronographe (*Homélies sur la pénitence*, p. 99, n. 1). Souhaitons à ces traductions une large diffusion et une prompte continuation. D. I. D.

Anastasios K. Pierios. — *Ἡ Ὀρθοδοξία κατὰ τοῦ Χιλιασμοῦ (Σπουδαστῶν τῆς Γραφῆς, Μαρτύρων τοῦ Ἰεχωβᾶ κ.λ.π.) καὶ τῆς Διαμαρτυρήσεως*. Athènes, Helliniki Christopoliteia, 1956 ; in-8, 194 p.

— *Ἡ ἱκαναποίησις τῆς θείας δικαιοσύνης καὶ ὁ προφητισμός*. Ibid., 1959 ; in-8, 45 p.

— *Ἡ Ὀρθοδοξία ἐναντίον τοῦ Παπισμοῦ καὶ τῆς Οὐνίας*. Ibid., 1960 ; in-8, 224 p.

La parution récente en Grèce de plusieurs opuscules dirigés contre les sectes, surtout contre les Témoins de Jéhovah, semble indiquer qu'il se déploie de ce côté-là une propagande intense. Le premier volume oppose à leurs doctrines un vaste arsenal de textes commentés de la Sainte Écriture dans le genre des compilations antirrhétiques du haut moyen âge. Ce livre caractérisé par l'A., prédicateur très actif (1931-1954), comme une écrasante réfutation des erreurs du chiliasme, reçut les louanges du Saint-Synode (20 mars 1960) et fut recommandé par le Ministère de l'Instruction publique et des Cultes aux bibliothèques de l'enseignement moyen et élémentaire et par le Ministère de l'Intérieur aux gendarmeries.

L'opuscule sur la satisfaction de la justice divine et sur le prophétisme ne manque pas d'intérêt. Un rapport du métropolite Chrysostome de Triphylie et Olympie du 5 mai 1958, adressé au Saint-Synode, voulait que notre A., partisan de Jean Arnellos († 1948, fondateur de la confraternité *Vérité*), renonçât aux opinions arnellistes et fût obligé de confesser que « la mort sur la croix a satisfait la divine justice, le péché du monde ayant été puni dans la personne de Jésus-Christ qui en a assumé tout le poids en devenant malédiction pour nous. Les arnellistes doutent de ce dogme central et fondamental dans les Églises orthodoxe et occidentale et dans le protestantisme officiel ». Déjà en juin 1953, une circulaire du Saint-Synode avait prié les évêques de défendre aux arnellistes de prêcher dans leurs éparchies. Dans ce mémoire M. Pierios s'insurge contre ce theologoumenon anselmien, « si étranger à la vraie doctrine orthodoxe », et défend la mémoire de son maître, prophète des temps nouveaux, surtout des derniers événements politiques de la Grèce, d'après les livres de Daniel et de l'Apocalypse.

Lors de la parution de la brochure *Le papisme et l'ounia* dont le livre présent a repris beaucoup de choses, *Vers l'Unité chrétienne*, 1958, n° 105, p. 87 s., avait fait remarquer qu'elle « ranimait les plus mauvais moments de la polémique antilatine ». Le T. R. P. Dumont y exprima aussi le vœu que les professeurs de l'Université d'Athènes « seraient bien inspirés s'ils veillaient à éviter que de tels pamphlets ne paraissent ou si, paraissant, ils prenaient à cœur de protester contre leur publication. Ils montreraient par là l'authentique charité qui les anime à la recherche de l'unité et leur loyauté dans la défense de la vérité ». Voici un extrait de la longue recension du livre présent publiée par le professeur Alivisatos dans sa revue *Orthodoxos Skepsis*, 1960, p. 132 : « Toutes les Églises chrétiennes sans aucune exception doivent comprendre que la parole du Christ : 'Tout royaume intérieurement divisé court à sa ruine' (*Mt.*, 12, 25) a une valeur absolue, spécialement aujourd'hui ; car il ne s'agit pas de lutter contre l'Église catholique romaine ou contre l'une ou l'autre Église protestante, mais contre la puissance de l'Antéchrist ; celle-ci, profitant de la séparation existant entre chrétiens, menace l'existence même du christianisme. Celui qui ne comprend pas cela et qui marche tranquillement sur le chemin battu antirrhétique du siècle passé, d'après lequel il était considéré comme un exploit que les Églises rivales s'entredéchirassent à longueur de pages, démontre non seulement qu'il se trouve hors du temps et de l'espace, mais qu'il attribue à sa propre Église les maux qu'il combat dans les autres Églises. » Les articles de M. Mourikis, avocat (cfr *Irénikon*, 1957,

p. 321 et 1959, p. 352) qui, « instrument fanatique du papisme », avait exposé des idées catholiques dans des publications orthodoxes, ont provoqué cette réaction de M. Pierios, chef et fondateur (en 1955) d'un mouvement et d'un parti politique chrétien reconnu. Ces articles l'avaient profondément troublé dans ses sentiments religieux et nationaux. La première partie se base surtout sur l'œuvre du métropolite Nektarios de Pentapolis sur la primauté du pape et les causes du schisme, parue en 1911 (cfr *Roma e l'Oriente*, 3 (1911 /2), pp. 160-171, 280-288, 353-361) et remplie d'inexactitudes historiques et théologiques (par exemple, saint Pierre n'est pas venu à Rome). La deuxième partie « prouve » surtout que la deuxième bête de l'*Apocalypse* 13, 11-18, signifie, verset par verset, le papisme, de même que la première bête (13, 1-10) se réfère, sans contradiction possible, à l'Islam. L'A. suit ici le *Commentaire de l'Apocalypse* d'Apostolos Makrakis (1831-1905), prédicateur et figure bien contestée dans l'Église de Grèce et qui lui a causé beaucoup de troubles au siècle passé (cfr *Irénikon*, 1959, p. 261).

D. I. D.

Οἰκοδομή. Ἐκκλησιαστικὴ ἐπετηρίς. 1re année. Kozani, Mitropolis, 1958 ; in-8, κδ'-334 p., 8 pl.

Sous le titre bien paulinien d'*Édification*, le nouveau métropolite de Servia et Kozani, S. Exc. Mgr Dionysios Psarianos, vient d'inaugurer un annuaire de son éparchie, chose bien inusitée en Grèce, mais pourtant œuvre très utile et nécessaire, comme il le dit dans les prolégomènes. Ce premier tome comprend tous les faits et gestes du Pasteur que les Athéniens ont connu pendant sept ans comme leur évêque auxiliaire et surtout comme le bras droit de feu l'archevêque Spyridon. Y figurent tous les actes officiels depuis la nomination par le Saint-Synode (19 novembre 1957), les discours de l'intronisation, les lettres pastorales, les exhortations au clergé et aux fidèles, un long exposé adressé aux hiérarques de l'Église de Grèce lors de la convocation du Synode de la Hiérarchie, sur le culte, la prédication, la confession et l'œuvre caritative de l'Église ; également, le programme et tous les actes du *hieratikon synedrion*, tenu à Kozani en août 1958, auquel tous les desservants, divisés en deux groupes successifs ont dû participer. Viennent ensuite les *chorostasiai*, les homélies et les liturgies très fréquentes dans la métropole et les villages de l'éparchie, avec des remarques pertinentes sur leur état spirituel et matériel. Mgr Dionysios, excellent musicien et musicologue, y a joint une triple composition (inspirée de la musique byzantine) pour l'accompagnement (par les harmonies militaires) de la procession de l'Epitaphios le soir du vendredi-saint, destinée à remplacer les marches funèbres habituelles (p. 273-284). Afin que rien ne manque, un index des textes cités de la Sainte Écriture et de divers auteurs, et en appendice quelques contributions pour l'histoire ecclésiastique de Kozani, dues au zélé directeur de la bibliothèque municipale, M. Delialis ; le tout en fait un modèle du genre encore rehaussé par une présentation typographique très soignée. On ne peut que souhaiter la prompte continuation d'un si bel exemple, témoin d'un souci pastoral exemplaire.

D. I. D.

Flaviu Popan et Čedomir Drašković. — Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien. Religiöses Leben und theologische Bewegung. Vienne, Herder, 1960 ; in-12, 190 p.

Le *Seelsorge-Institut* autrichien, sous la direction de Mgr Karl Rudolf, avait invité, à la suggestion de l'*Arbeitsgemeinschaft « Ost »*, deux spécialistes de l'Orthodoxie roumaine et yougoslave à exposer, lors d'une journée théologique, la situation religieuse et surtout celle de la théologie dans ces pays respectifs. Le R. P. Popan y parla de la vie religieuse, de l'organisation de l'Église orthodoxe et de la nouvelle théologie en Roumanie (p. 9-135) en reprenant en grande partie et en adaptant deux articles bien documentés que nous avons déjà signalés (*Irénikon*, 1960, p. 257 et 71, n. 3). Le R. P. Drašković, professeur de pastorale et d'homilétique à la Faculté de théologie orthodoxe de Belgrade (séparée de l'Université en 1952), y exposa la situation de l'Église orthodoxe dans sa patrie et l'état actuel de la science théologique, concentrée aujourd'hui dans cette faculté. Il y ajouta le texte de la loi sur la situation légale des confessions religieuses du 27 mai 1953. Le P. Popan mentionne la vague d'arrestations de juin 1958 (cfr *Irénikon*, 1959, p. 216) à laquelle on ne s'attendait guère en Roumanie et par laquelle on a voulu décapiter le renouveau théologique et surtout monastique. Environ 500 prêtres, moines et laïcs en furent les victimes ; il y eut deux procès à Bucarest en décembre 1958 et janvier 1959. Parmi ceux qui furent condamnés à des travaux forcés de 8 à 25 ans, figuraient des personnes dont les noms se rencontrent plusieurs fois dans le texte et dans la bibliographie de ce livre, par exemple les professeurs T. Popescu et D. Staniloae, le traducteur de la *Philocalie* ; parmi les moines on peut nommer les R. P. Vasile Ghiuş et Daniil Tudor. Il y eut aussi des défections. Par décret gouvernemental douze cents moines et moniales furent expulsés de leur monastère, et l'âge minimum exigé pour l'entrée fut fixé à 60 ans. La vie du « témoignage » monastique continue maintenant dans les prisons et dans les camps de travaux forcés (cfr *Irénikon*, 1954, p. 91 s.). En Yougoslavie, la vie monastique est, chez les hommes, sur la voie de l'extinction. D. I. D.

Zakon Božij. (Cours de religion — en russe). Livre V : La foi orthodoxe. Paris, YMCA, 1958 ; in-8, 350 p., illustré de dessins et d'une gravure en couleur.

On trouvera la recension des livres précédents de cet ouvrage aux années 1952 (p. 415), 1954 (p. 488), 1957 (p. 126) d'*Irénikon* ; les appréciations qui y sont données sont applicables à ce dernier livre. Ce manuel est divisé en deux parties : *Histoire générale de l'Église*, et *Histoire de l'Église russe*. Ce livre, destiné à des jeunes, se borne à relater les événements les plus importants de l'histoire ecclésiastique sans entrer dans les détails ; il tient compte des travaux historiques récents. Il est d'une parfaite objectivité et s'abstient de toute critique des confessions hors de l'Église orthodoxe. D. T. B.

Joseph Hornef. — Reverrons-nous le diacre de l'Église primitive ? (Coll. Rencontres, 57). Traduction de Nicole Durieux. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 220 p.

Notre revue a déjà présenté à ses lecteurs l'édition originale allemande de ce livre dû au fervent protagoniste du diaconat revivifié (1959, p. 394 s. ; cfr p. 509). Ce fut une heureuse initiative que de faire entendre sa voix dans les « Rencontres ». D'autres traductions suivront, par exemple, une anglaise. Dans tout cela, le Dr. Hornef n'est que l'écho du désir inspiré par Dieu à beaucoup de chrétiens, laïcs fervents, catéchètes et auxiliaires sociaux, de se faire « consacrer » au service du Christ dans la *diakonia* de ses Sacrements, de sa Parole et de la Charité. En Allemagne existent déjà une *Stephanusgemeinschaft* et une *Gemeinschaft des Diakonatskreises* avec des groupes à Fribourg-en-Br., Munich et Cologne. La dernière publie depuis février 1960 un *Werkblatt* qui tient au courant de l'état de la question et des publications qui s'y réfèrent. Une réunion internationale d'information organisée par le *Caritasverband* allemand (siège principal à Fribourg-en-Br.) eut lieu à Munich lors du Congrès eucharistique mondial au siège du *Caritasverband* sous la direction de son président, Mgr Albert Stehlin, le 3 août 1960. La réponse à la question posée par l'A. nous sera-t-elle donnée par le prochain Concile ? D. I. D.

Métropolite Irénée de Samos. — *Μελετήματα διάφορα*. T. I : *Ἡ θέσις τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τοῦ Οἰκουμενικοῦ λεγομένου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καὶ τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας*. Athènes, Kypraios, 1960 ; in-8, 422 p., 40 dr.

L'attitude très réservée de Mgr Irénée de Samos envers le mouvement et le Conseil œcuméniques a été relevée dans notre revue à plusieurs reprises (par exemple 1958, pp. 337-340). Il la résume bien à la fin d'une lettre adressée en 1959 à un hiéromoine bulgare qui l'avait félicité pour cette attitude : « Pourquoi donc les mouvements tumultueux de ce christianisme soi-disant œcuménique ? En tout cas, toutes les Églises orthodoxes doivent suivre avec attention ce mouvement hérétique de l'œcuménisme et prendre tous les moyens nécessaires pour la préservation de leurs troupeaux contre ses activités suspectes » (p. 265). Ce comportement est encore bien celui de la masse des fidèles et du clergé qui entrent en contact avec ce mouvement ; c'est l'attitude des évêques de Grèce. Dans ce volume, le métropolite Irénée réunit ses études, articles et mémoires consacrés à ce problème depuis la première assemblée du Conseil en 1948 à Amsterdam à laquelle il avait assisté comme délégué du patriarcat œcuménique. A la suite de son mémoire sur Amsterdam (pp. 71-92), et de l'intervention d'autres représentants grecs, le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida le 24 juin 1949 de ne plus envoyer d'évêques aux réunions du Conseil œcuménique. Ce n'est qu'à la fin du livre qu'on trouve un article qui concerne l'Église catholique : *Les formes propres des Églises orientale et occidentale. Le sens de l'Orthodoxie* (cfr *Irénikon*, 1947, p. 307) où l'on rencontre cette affirmation étonnante, que les Pères et Docteurs de l'Église occidentale ont été des aristotéliciens, tandis que ceux de l'Église orientale ont été des platoniciens (p. 390).

D. I. D.

Bulletin analytique de bibliographie hellénique. T. XII-XVII. Années bibliographiques 1951-1956. (Collection de l'Institut français d'Athènes). Athènes, 1952-1958 ; 6 vol. in-8, 435, 484, 558, 506, 554 et 568 p.

L'Institut français d'Athènes offre en ces Bulletins analytiques rédigés sous la direction de Monsieur N. Coutouzis et avec la collaboration de six autres spécialistes, un instrument de travail de première valeur. Celui qui voudrait se renseigner sur un courant quelconque de la vie grecque actuelle dans toutes ses manifestations, y trouvera des indications abondantes. Pour ce qui est des domaines qui concernent notre revue et qui tombent surtout sous la rubrique confiée à M. J. Vizier (Questions religieuses, etc.), on ne peut que louer l'objectivité et la concision des analyses. Tout ce qui peut avoir la moindre importance dans les revues religieuses est relevé. Remarquons toutefois l'absence des deux revues paléoïmérologites : *La Voix de l'Orthodoxie* et *Héraut de l'Église des Orthodoxes*. D'autre part, on y trouvera tout ce que la Grèce produit ou ce qui concerne la Grèce aux points de vue de la littérature et des sciences, y compris les publications catholiques, protestantes, spiritistes, théosophiques, communistes et celles des Témoins de Jéhovah (cfr *Irénikon*, 1953, p. 99 s. et p. 331 s.). L'hellénisme à l'étranger n'est pas oublié non plus. Le plan de travail prévoit encore les tomes 1 à 6 pour les années 1940-45 ; seul le fasc. 1 du tome 6 (1945) a paru jusqu'à présent. D. I. D.

Henry Duméry. — Le problème de Dieu en philosophie de la religion. (Coll. Textes et études philosophiques). Bruges, Desclée De Brouwer, 1957 ; in-12, 142 p.

— **Phénoménologie et religion.** (Coll. Initiation philosophique). Paris, P. U. F., 1958 ; in-12, 104 p.

L. Malevez, S. J. — Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry. (Coll. Museum Lessianum, Section philosophique, nº 46). Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958 ; in-8, 140 p.

Henry Duméry. — La foi n'est pas un cri, suivi de **Foi et institution.** Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in-12, 396 p.

Dans le premier ouvrage, l'A., après avoir défini la philosophie comme une technique réflexive appliquée au vécu, étudie la catégorie d'absolu au moyen de la réduction. Méthode empruntée à Heidegger, mais complétée par un quatrième temps, la réduction hénologique, qui permet d'atteindre « dans la conscience une énergie capable de franchir toute détermination en tant que telle ». Cette énergie affirme Dieu en même temps qu'elle montre que le *Cogito* n'est pas acte pur. Ce procédé évite de tomber dans le chosisme qui consiste à prouver l'existence de Dieu en remontant la série des causes. Il donne accès à une hénologie, au sens de l'Un plotinien, hénologie que l'A. pense devoir opposer à l'ontologie, de type participationnel. C'est donc par une théologie négative que se termine la démarche réflexive.

Le second ouvrage est une réflexion sur l'institution chrétienne telle qu'elle apparaît historiquement, enracinée dans l'institution judaïque, et caractérisée, comme elle, par une valorisation de l'histoire, qui prend valeur typologique, normative, et incarne une intention universelle dans une expression particulière. Le christianisme apparaît alors comme la « typification, multiple et progressive, d'un révélateur historique ; l'imitation cultuelle, morale et mystique du sujet théophane, Jésus-Christ. C'est en quoi il est institution et tradition ». On reconnaît ici le propos

de *La foi n'est pas un cri* : montrer qu'elle est au contraire insertion dans une institution au contenu défini.

Le livre du Père Malevez, paru peu après le décret du Saint Office (juin 1958) mettant à l'index quatre des ouvrages de M. Duméry, s'ouvre sur un chapitre d'exégèse portant principalement sur l'ouvrage *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*. L'A. critique ensuite la position de M. Duméry sur trois points principaux : *Via ad Deum*, conception de Dieu, relation de l'homme à Dieu. L'essentiel de la critique consiste en ceci : voulant assumer dans une pensée chrétienne l'axiogénie telle que la présente la philosophie contemporaine, M. Duméry pense pouvoir affirmer qu'elle n'exclut pas Dieu, mais au contraire l'implique. L'*Ego* constitutif demeure ainsi autoposition absolue. Sa liberté est liberté constitutive. Ceci semble incompatible avec la reconnaissance de Dieu comme principe fontal : la liberté créée ne peut être que d'adhésion.

Le dernier ouvrage est la réédition de *La foi n'est pas un cri*, paru en 1957. L'A. prévient qu'il a corrigé et parfois profondément remanié son texte. Cette première partie est suivie d'une série de chapitres qui élargissent le débat à l'occasion des controverses suscitées par le livre. Le propos de l'ouvrage a été défini plus haut. Il est mis en œuvre au cours d'une réflexion sur l'histoire des origines chrétiennes. Les quelque deux cent vingt pages de dialogue avec les contradicteurs mettent bien en lumière les différences d'optique et de vocabulaire qui rendent difficilement assimilable, pour des esprits accoutumés à des structures « traditionnelles », cet essai de philosophie du christianisme en termes de philosophie moderne.

D. Pl. B.

Joseph Meurers. — Wissenschaft im Kollektiv. Ein neuer Versuch zum Verständnis des dialektischen Materialismus. Munich, Pustet, 1959 ; in-12, 231 p.

L'A. de cet ouvrage tente de dégager la notion de « Science », telle que la conçoit le matérialisme dialectique. A cette fin, il part de la notion de connaissance dans ce système, pour lequel elle est un processus matériel se déroulant en dehors de la personnalité du connaissant. Voici la conclusion de ses investigations : « Les recherches précédentes ont attiré l'attention sur des phénomènes du matérialisme dialectique en Orient, qu'on traite généralement d'' étonnants ', ' absurdes ', ' dénués de sérieux ', de ' dictature ', ' contrainte ', ' propagande '. Dans notre appréciation, il est apparu qu'il se présente ici quelque chose de nouveau, qui n'existait pas auparavant de cette manière, en tout cas pas historiquement, à savoir la dégénérescence du moi qui devient un pur processus, une fonction où la personne se laisse absorber. » La distinction entre vrai et faux, réel et irréel disparaît, mais leur recherche subsiste. « L'inconvénient de l'analyse tentée dans cet ouvrage est, dit l'A., qu'on ne peut rien démontrer, mais seulement indiquer ce qu'on veut dire, y attirer l'attention. Ce qu'on veut indiquer, on peut toujours l'exprimer dans les catégories usuelles, et cela est légitime jusqu'à un certain point, mais il faut aussi tenir compte de ce qu'on a essayé d'insinuer ici, si l'on ne veut pas déformer l'essentiel » (pp. 221-222).

D. T. B.

Anthologia Graeca. Griechisch-Deutsch ed. Hermann Beckby. (Coll. Tusculum). Munich, Heimeran, 1957-58 ; 4 vols. in-12, 676 + 608 + 830 + 752 p., DM. 22 + 21 + 27 + 27,50.

Depuis environ un siècle, les grécisants se sont remis à l'étude des épigrammes. C'était l'Anthologie qui fut discutée le plus ardemment. La réouverture de l'université à Byzance en 858 par Bardas stimulait les lettres grecques et favorisait une renaissance littéraire qui nous a légué l'*Anthologie grecque*, copiée des recueils précédents et augmentée. De la sorte elle contient des épigrammes de plus d'un millénaire de littérature grecque, de l'épigramme archaïque d'Archilochus, Sappho, Anacréon (authentiques ?) jusqu'à celle de la moniale Casia (IXe siècle après J.-C.). En Occident ce fut le savant grec Jean Laskaris qui ramenait de l'Orient à Laurent de Médicis une *Anthologia Planudea* (le « dernier des Grecs », le moine Maxime Planude, avait en 1299 copié une Anthologie ; le *Marcianus 481* de Venise est de sa propre main !), qu'il édita (1494) et qui attira vivement l'attention des milieux philhellènes en Europe. A notre époque différents pays possèdent leurs éditions : en France il y a l'édition complète de F(élix) D(ehèque) (Paris, 1863, 2 vols.), la traduction de M. Rat (Paris, 2 vols.), qui sera complétée, et l'édition critique avec traduction en prose rédigée par P. Waltz jusqu'à sa mort en 1949, dont depuis 1928 six volumes ont paru ; en Italie la traduction non complète de E. Romagnoli (Bologne, 1932-36, 5 vols.) ; en Angleterre, où parut *The Greek Anthology* de W. Paton (Londres, 1917, 5 vols., édition complète, mais sans apparat critique). Mais cette première édition complète allemande bat certainement toutes les autres, car tout y est à la perfection : les introductions, la bibliographie, l'apparat critique, les notes, la traduction en vers et surtout les index des thèmes, des incipit et des poètes. Aussi remercions-nous vivement M. B. et l'éditeur d'avoir donné aux amis des belles lettres et aux hellénisants ces précieux volumes, car tous les lecteurs y trouveront à leur gré les épigrammes de l'époque classique, les inscriptions chrétiennes (le premier livre, dont un des mss. dit « que les pieuses et saintes épigrammes chrétiennes précèdent, même si cela déplaît aux païens » ; le huitième livre ne contient que des poésies de saint Grégoire de Nazianze) et les vers sentimentaux d'époques décadentes.

D. E. D.

Horace G. Lunt. — Fundamentals of Russian. First Russian Course. La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, XII-320 p.

Le titre (sans le sous-titre) est un peu ambigu et pourrait faire croire qu'il s'agit d'une étude de linguistique scientifique. Or, il n'en est rien. M. L. a préparé ce qui nous semble être une excellente méthode pour apprendre à des étudiants américains les rudiments de la langue russe en un minimum de temps. Le livre est, en effet, assez fortement marqué de la couleur locale américaine, par exemple : *zdravstvujte = hello ; chorošo, spasibo = fine, thanks ;* et *ničego, spasibo = OK, thanks.* Mais, peu importe : tout s'y trouve, exposé clairement et systématiquement. Un seul point : pour notre part, nous aurions pensé que l'emploi constant du système de transcription phonémique au début pourrait troubler le débutant, mais ce n'est apparemment pas le cas. P. 21, est-ce que toutes les

transcriptions de noms propres sont exactes, par exemple Majakovskij, Čajkovskij ? D. G. B.

Marcel Cohen. — Grammaire et style, 1450-1950. Cinq cents ans de phrase française. (Coll. La culture et les hommes). Paris, Éd. Sociales, 1954 ; in-8, 240 p., 4,50 NF.

Mieux qu'une grammaire historique, ce livre présente une philosophie, et même une « politique » de la langue. Par quelques sondages adroits l'A. nous montre les vicissitudes du français : successivement libéré de l'hégémonie du latin avec Rabelais, « défendu » contre les pédants par du Bellay, accaparé au profit de la classe dirigeante sous Vaugelas, affranchi de la période au temps de Fénelon, puis évoluant librement grâce à la révolution romantique, et, pour finir, menaçant de se brouiller avec l'Académie, l'école et les puristes. C'est dans le domaine de l'orthographe que le désaccord est le plus sensible ; la question est présente à chaque étape : retenons, après les flottements de la Renaissance et même du siècle classique, « l'ortografe naturelle » proposée par le P. Vaudelin en 1712, et les timides encouragements des encyclopédistes en vue d'une réforme, dont l'urgence est sentie plus que jamais à l'heure actuelle. Notre orthographe compliquée risque pourtant de se maintenir aussi longtemps que triompheront les démons cornus de la mythologie progressiste : bourgeois, réactionnaires, capitalistes, que l'A. voit dissimulés sous le bicorne des académiciens pour empêcher toute réforme !

D. D. G.

Otto von Taube. — Ausgewählte Werke. Hambourg, Wittig Verlag, 1959 ; in-8, 480 p., DM. 12.

Le baron balte, O. von Taube, est un écrivain qui a pratiqué tous les genres littéraires. La liste de ses œuvres et de ses études est publiée à la fin du présent volume. Cette anthologie contient un roman inédit, des contes, des poésies, des esquisses historiques et des récits de voyages. La langue allemande sous la plume de l'A. est imagée et très classique. On est heureux de trouver ici réunies les contributions les plus marquantes de son activité littéraire. D. T. B.

Erich Neumann. — Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen. Zurich, Rhein-Verlag, 1956 ; in-8, 350-185-XV p., 186 planches hors-texte, 74 gravures, 3 tableaux dépliants, 38 fr. s.

Ce gros ouvrage consacré par un disciple de C. J. Jung au thème de la Grande Mère et à l'archétype de la féminité se réfère directement aux thèses bien connues du maître zurichois sur la psychologie des profondeurs. Conçu d'abord comme une mise en œuvre de la documentation assemblée par Mme Fröbe-Kapteyn dans l'Eranos-Archiv pour l'étude des symboles, ce volume s'est centré sur le thème fondamental de la femme. Quoi que l'on puisse penser des théories qu'il développe, on devra reconnaître qu'il s'impose à l'attention par l'ampleur de l'enquête qu'il ouvre à travers les civilisations de toutes les époques. Partout l'A. retrouve les mêmes symboles primordiaux qu'a dégagés son analyse. Une illustra-

tion abondante, puisée pour une large part aux archives Eranos, permet au lecteur de se faire une opinion personnelle sur la solidité des comparaisons proposées. D. E. L.

Bilan du Monde 1960. (Encyclopédie catholique du monde chrétien). Publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre « Église Vivante » (Louvain). Tome II. Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, XII-820 p., 330 fr.

Deux ans après le premier tome (cfr *Irénikon* 1959, p. 125) qui présentait l'état social, culturel et religieux de l'univers, l'organisation et toutes les manifestations vitales de l'Église universelle et la situation des groupes géographico-culturels, vient maintenant la description succincte de l'histoire et de l'état social, culturel et économique de chaque pays ou État par ordre alphabétique, et de la situation de l'Église catholique dans ce pays ou État. Ceci suppose l'harmonisation d'un travail laborieux de plusieurs dizaines de collaborateurs, suivant un plan préétabli. Tout lecteur pressé fera bien de lire l'avant-propos et le guide du lecteur qui introduisent à l'utilisation du volume, sinon il risque de se heurter à des cas de désaccord entre les chiffres pris à des sources très différentes. Prenons un exemple frappant : le nombre des catholiques en Grèce ; ils sont 28.430 (p. 361). Si l'on fait l'addition de la population catholique d'après les diocèses, deux pages plus loin, on arrive à 66.500. C'est le chiffre qui vaut à Rome *(Annuario pontificio)*. Au t. I, p. 346 on indique 70.000 (chiffre arrondi d'après l'*Annuario pontificio* de 1957). L'erreur a été introduite ici par les 46.000 catholiques indiqués pour l'archidiocèse d'Athènes, où il faudrait changer les 46 en 16. Les 212 églises de la métropole de Naxos-Tinos (au lieu des 34 de l'*A.P.*) sont dues sans doute à une erreur typographique. Ces remarques nous mettront en garde au sujet de la valeur des statistiques, surtout officielles ; elles ne veulent en rien diminuer la valeur énorme du *Bilan*. Ce qui est dit de l'Orthodoxie aurait besoin d'une mise au point à plusieurs endroits. Par exemple, pour la Belgique : « Quant aux Russes orthodoxes, les 3 juridictions des États-Unis ont chacune une paroisse à Bruxelles » (p.111). A la p. 294, il est dit que la *Russian Orthodox Greek Catholic Church of North America* dépend du patriarcat de Constantinople ; il s'agit de l'Église métropolitaine qui est entièrement indépendante. Autre inexactitude (p. 261) : « L'archevêché du Sinaï, autonome depuis le XVI[e] siècle, est aujourd'hui rattaché au patriarcat de Constantinople. » On est heureux de constater que l'Orthodoxie a toujours été mentionnée là où il y avait lieu. D. I. D.

II. HISTOIRE

Élie Griffe. — La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II. La Gaule chrétienne au V[e] siècle, Première Partie, L'Église et les Barbares, l'Organisation ecclésiastique et la hiérarchie. Toulouse, Picard et Institut catholique, 1957; in-8, 256 p.

M. E. G., le savant historien de l'Institut catholique de Toulouse, nous donne ici le second volume de sa synthèse consacrée à la Gaule chrétienne dans les cinq premiers siècles. Le Livre I[er] du présent volume décrit les

progrès de l'invasion barbare au cours du Ve siècle et leurs répercussions sur les populations et sur l'Église. C'est surtout la littérature gallo-romaine : apologies, traités, poèmes, quelques *Vitae* et finalement les *Lettres* et autres ouvrages de Sidoine Apollinaire qui ont été mis en œuvre. Le livre II, qui se réfère aux fastes épiscopaux de Mgr Duchesne est tout entier consacré à l'épiscopat, à une période assez remarquable de son développement en Gaule, et c'est ce qui fait l'intérêt de ces pages. En effet, l'A. traite d'abord du cadre des évêchés demeuré en partie jusqu'à nos jours — cadre fondé, à quelques exceptions près, sur les cités, d'ailleurs inégalement réparties dans le territoire —, puis il aborde leur organisation provinciale et le rôle du métropolitain, dans le seul siècle où le système, basé en fin de compte sur les décisions de Nicée, a fonctionné normalement en Gaule. Les relations avec le Siège Apostolique sont mises en bonne lumière, bien qu'il paraisse excessif de parler à certaines occasions d'autonomie gallicane. Enfin maint détail concret sur l'élection et l'ordination des évêques révèle une institution pleine de vitalité. Aussi n'est-on pas surpris à la lecture des biographies édifiantes, bien qu'historiques, d'une pléiade de grands évêques que M. G. présente groupés par provinces. P.234 M. G. eût pu appeler par son vrai nom le monastère fondé à Auxerre par saint Germain : Orgelaine (l'*insula Aralanensis* de saint Patrice), ainsi que l'a établi R. Petit en 1951. L'A. ne nous a sans doute pas donné un volume profondément original, mais il a fait avec acribie le point des connaissances actuelles. Le volume suivant fera connaître la vie religieuse de cette période. On sait que M. G. nous a déjà donné naguère un excellent exposé du développement de la liturgie gallicane. D. H. M.

Walter Delius. — Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Bâle, Reinhardt, 1954 ; in-8, 176 p., 11 fr. s.

Ce livre paraît donner une vue très complète de l'Église chrétienne en Irlande, complète plutôt en extension qu'en profondeur peut-être, en détails qu'en synthèse. Une certaine méfiance est créée dès le début (pp. 13-14) où l'A. parle d'Arles et Arelate comme s'il n'y avait aucun rapport entre ces deux noms (français et latin au locatif) de la même ville. Cette méfiance n'est pas entièrement dissipée par la suite. Dans sa description de l'entrée dans la vie monastique, le Dr. D. aligne une série de « faits » copiés sans doute tels quels dans les sources, mais livrés apparemment sans la moindre vision des réalités concrètes, car tels qu'ils se présentent, ces faits sont mutuellement exclusifs. Le livre est comme une suite de fiches dont chacune note une donnée précise mais qui reste sans lien organique avec ce qui précède ou ce qui suit. On pourrait encore le comparer à un atelier de mosaïque : chaque chapitre représenterait un tas de cubes de même couleur soigneusement ramassés, mais le tableau n'a pas été fait. C'est dommage. La bibliographie est très abondante, mais peu soignée quant à l'exactitude des noms et des titres. D. G. B.

David Knowles. — The Religious Orders in England. Vol. III : The Tudor Age. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, XIV-522 p., 55/–

Ce livre d'histoire se lit, par endroits, presque comme un testament personnel, un avertissement pressant aux moines d'aujourd'hui de ne pas s'engager dans la voie glissante et facile des concessions et des dispenses approuvées sans doute par l'autorité, mais qui aboutissent finalement à la dégénérescence complète et à la volatilisation de tout esprit religieux dans les couvents. L'unique salut c'est la fidèle observance de la Règle. Sur cette base-là, on obtient l'*honestas morum* que recherche saint Benoît, et non seulement cela, mais cette bonne observance, assez médiocre en soi, peut flamber à tout moment sous la direction d'un supérieur de grande classe. C'est la double leçon qui se dégage de tout le livre et, tout particulièrement, des études consacrées aux franciscains observantins, aux brigittins et aux chartreux, sur lesquels dom K. se penche avec une prédilection évidente. On signalera encore les admirables caractérisations, par exemple d'Érasme ou de l'Angleterre d'Henri VIII (matérialiste, à la recherche des richesses et du confort, sans idéaux ni noblesse de caractère). Le tableau général de la vie religieuse est très décevant ; là où il n'y avait pas de gros désordres, il n'y avait pas chez les moines de conscience de leur état. On allait à la chasse le jour et au café (situé dans l'enceinte du monastère !) après complies. Les chiens de chasse et les femmes étaient partout (comme les automobiles et les radios aujourd'hui ?), les supérieurs menaient grand train, souvent loin de leurs couvents, bien que la commende ait été quasiment inconnue en Angleterre. Dom K. fait bien ressortir que la Dissolution a pu s'opérer pour la bonne raison que plus personne ou presque — pas même les religieux eux-mêmes — ne croyait à la vie religieuse. La constatation est grave, mais, à la lecture, on se demande ce qu'on aurait pu faire. Tout semble tellement inévitable. Les visites régulières se faisaient, les chapitres généraux se réunissaient, on promettait même de faire mieux à l'avenir. Rien n'y fit. Le livre est très bien écrit par un érudit de premier ordre ; et, comme nous l'avons dit, il a son message pour nos jours. D. G. B.

Nora K. Chadwick, Kathleen Hughes, Christopher Brooke, Kenneth Jackson. — Studies in the Early British Church. Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, 376 p., 45 /–

Les quatre historiens nommés ont écrit pour ce volume six monographies étudiant des points particuliers touchant l'histoire de l'Église dans la Grande-Bretagne occidentale et le Sud de l'Écosse, entre la retraite des légions romaines et l'établissement du pouvoir anglo-saxon. La période étant très mal connue, il a semblé bon de présenter des études de détails qui s'efforcent de cerner de plus près certains problèmes. Les conclusions générales ne pourront venir que plus tard. Outre l'Introduction générale qui présente et situe les études, Mme Chadwick écrit sur la culture ancienne dans le pays de Galles du Nord et sur le vie intellectuelle dans l'Ouest du pays ; Mlle Hughes cherche à établir 1) le but et le lieu de composition du ms *British Museum Cotton Vespasian A. XIV* contenant des vies de saints et autres documents, et 2) fait un saut en Irlande pour y vérifier la distribution des centres intellectuels ; le professeur Brooke détaille les luttes pour la dignité primatiale engagées entre St David's et Llandaf, et le professeur Jackson, finalement, se penche sur les sources

de la vie de saint Kentigern et y trouve bien des indices suggestifs pour l'histoire générale de l'époque et des régions en question. D. G. B.

Charles Smyth. — Cyril Forster Garbett, Archbishop of York. Londres, Hodder and Stoughton, 1959 ; in-8, 536 p., ill., 35/–

Feu le Dr. Garbett est surtout connu pour son livre *The Claims of the Church of England.* Dans la présente biographie — la seconde dont *Irénikon* rend compte (cfr 1958, p. 530) — nous avons le portrait d'un grand homme et d'un grand évêque-pasteur. Ce n'était cependant pas un caractère facile. Travailleur acharné lui-même, il exigeait, avant tout dans ses jeunes années, que ses subordonnés travaillassent comme lui. G. est sorti de cette pépinière d'évêques anglicans que fut pendant si longtemps la paroisse de Portsea, pour occuper successivement les sièges de Southwark, Winchester et York. C'est comme archevêque d'York et primat d'Angleterre qu'il est mort le 31 décembre 1955 âgé de 80 ans. Il devint l'interprète autorisé et largement écouté de l'Église d'Angleterre de son temps. Pour le domaine qui nous intéresse, plusieurs ont vu en lui un « anticatholique » déclaré. Ce n'était pas tout à fait le cas... du point de vue de G., qui tout simplement refusait d'accorder à l'Église de Rome un traitement de faveur qu'elle ne méritait pas à ses yeux (p. 375 ss.). Mais, en effet, l'archevêque avait ses limitations : il éprouvait une indignation extrême en apprenant la nouvelle d'atrocités commises par des Allemands, des Juifs, des Espagnols franquistes ou des Croates, mais gardait un silence complet sur les atrocités des Espagnols gouvernementaux ou des Anglais eux-mêmes, en Chypre ou ailleurs. Pareille possibilité était pour lui sans doute chose inconcevable. Il objectait aux pressions exercées par la minorité catholique en Angleterre, et en même temps dénonçait les catholiques de Malte parce que, de leur côté ils objectaient avec encore plus de raison, contre les pressions en tous points semblables exercées dans leur île par les anglicans qui ne constituaient même pas une minorité. Peu importe, aucun homme n'est aussi grand qu'il aspire à l'être, et G. était certainement un très fidèle serviteur de son divin Maître et un archevêque d'York exceptionnel. D. G. B.

Athanasius G. Welykyj. — Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes. (Analecta O. S. Basilii M., series II, sectio III). Rome, PP. Basiliani, 1954-57 ; 7 vol. in-8, env. 350 p. chacun.

Les éditeurs de Saint-Josaphat ont poursuivi vaillamment l'œuvre monumentale de la publication des archives romaines officielles intéressant l'histoire de l'Église catholique unie, connue sous le nom global de ruthène et établie dans les pays d'Ukraine et de Biélorussie. Les sept volumes présentés ici comprennent au total 3499 pièces provenant de la Congrégation de la Propagation de la Foi durant la période précédant son dédoublement en section missionnaire et section orientale, soit de 1622 à 1862, de Grégoire XV à Pie IX. Les jalons des tomes assez égaux ont comme dates : 1670, 1710, 1730, 1758, 1777, 1790 et 1862. L'exarque et le clergé ukrainien du Canada ont pris en charge les frais de cinq tomes, l'ordre basilien a achevé. Le t. VI est offert à Mgr Gojdyč, évêque de

de Prjašev en Tchécoslovaquie, où il confesse la foi dans les chaînes, et le t. VII est offert à S. Ém. le cardinal Tisserant pour son jubilé sacerdotal. Les sources et les principes de l'édition sont rappelés en quelques pages au t. I. Les pièces originales sont réparties dans des archives estimées à près de 5.000 volumes où les *lettres* en prennent 400. Comme les originaux ne sont pas groupés par pays des destinataires intéressés ici, on se représente le travail gigantesque de dépouillement qui fut nécessaire. Les textes sont tantôt latins, tantôt italiens ; un sommaire rappelle le contenu de chacun, les notes sont sobres et érudites, elles précisent surtout les notions chronologiques et renvoient au besoin à une bibliographie. Chaque volume se soutient seul grâce à l'index général unique et aux listes chronologiques des autorités qui terminent chacun d'eux. Ces compléments sont dus au R. P. Hlib G. Kinach, O. S. B. M. Il est impossible de décrire dans la présentation formelle de cette publication tout l'intérêt qu'en tirera l'étude de l'histoire de l'Église ; un voile s'est levé déjà lors de la publication des documents des papes, ici on est emporté par la masse. Puisse cette étude mieux faire connaître l'Orient, éviter les écueils passés, contribuer à restaurer les brèches de l'Église et poursuivre ensuite l'édifice sans lézardes. D. M. F.

Erika Unger-Dreiling. — Josafat, Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen. Vienne, Herder, 1960 ; in-12, XII-411 p., DM. 16,50.

Depuis l'ouvrage en deux volumes de dom Guépin sur saint Josaphat, évêque uni de Polock (Russie blanche), publié en 1874, aucune vie basée sur les sources dans une langue d'Europe occidentale n'avait été écrite. L'A. de celle-ci, qui est docteur en théologie de l'Université de Vienne, a pu consulter les archives de Rome, mais pas celles de l'Ukraine. Cette déficience a été comblée par la lecture patiente des études d'érudits qui ont consulté ces archives. Le but de l'A. est d'écrire une œuvre documentée et de vulgarisation pour les Ukrainiens réfugiés. Elle s'attache à montrer comment saint Josaphat, en voulant réaliser sur le terrain religieux l'Union de Brest, s'est trouvé en conflit avec les Orthodoxes, les protestants et même les Polonais catholiques latins et a dû lutter toute sa vie pour défendre ses ouailles de rite oriental. Il a établi l'Église unie d'Ukraine mais a succombé comme martyr de la foi. Tout le récit a une saveur de légende d'où le surnaturel n'est pas absent ; ce qui augmente l'agrément de la lecture sans nuire à la réalité des faits, rappelés par de nombreuses notes renvoyant aux études précédentes spécialisées. D. T. B.

Elias D. Mastroyiannopoulos. — *Βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς Ἑλλάδος.* Athènes, Zoï, 1958 ; in-8, 120 p., ill., 35 dr.
— *Νοσταλγία τῆς Ὀρθοδοξίας.* Ibid., 1956 ; in-8, 152 p., 12 dr.
— Nostalgia for Orthodoxy. Ibid., 1959 ; in-12, 208 p., 30 dr.

Ioannis Th. Kolitsaras. — *Ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία (Αἱ διαφοραί της πρὸς τὴν Ὀρθόδοξον).* Ibid., 1959 ; in-16, 144 p., 5 dr.
— *Οἱ Οὐνῖται.* Ibid., 1959 ; in-16, 119 p., 5 dr.
— *Οἱ Διαμαρτυρόμενοι.* Ibid., 1960 ; in-16, 214 p., 8 dr.

Les guides imprimés de la Grèce (de toute couleur) ne font pas ressortir la valeur religieuse et historique de ses anciennes églises byzantines. Dans l'enseignement on préfère mettre en pleine lumière, pour différentes raisons, les gloires culturelles de l'époque païenne et voir dans le moyen âge une époque de décadence. Ce fut une heureuse initiative de l'actuel directeur spirituel de la confraternité Zoï que de rappeler au grand public ces fleurs et ces fruits de la piété chrétienne de ses ancêtres et de lui donner une courte description et l'historique (une demi-page chaque fois, avec une photo ou un dessin en face) de 90 de ces monuments en Grèce — disposés d'après les régions — et en Chypre. C'est en même temps un engagement à se préoccuper de leur conservation ou, si besoin, de leur restauration.

Le retour aux sources communes de la foi chrétienne et l'intérêt porté aux Églises orientales ont fait que beaucoup de théologiens catholiques, anglicans et protestants ont dirigé leur attention depuis une trentaine d'années vers les trésors patristiques et surtout liturgiques de l'Orient chrétien, et spécialement byzantin. Ce fait a suggéré au R. P. E. M. de réunir, sous ce titre plutôt apologétique, des textes nombreux de ces auteurs. L'édition grecque a paru sans nom d'auteur ; la traduction anglaise, destinée surtout aux Américains, a été mise à jour et augmentée d'un chapitre *Orthodoxie et sainteté* (p. 143-153), d'après quelques textes de notre confrère défunt, dom Clément Lialine. Des théologiens orthodoxes ont exprimé leurs réserves sur la façon bien unilatérale d'aligner ainsi des parties d'opinions. *Irénikon* 1958, p. 327, n. 1, a déjà signalé cette méprise. On voudrait y ajouter ici quelques remarques. Une personne citée parmi les Occidentaux, le Dr. Igor Caruso (éd. anglaise, p. 35), est un Russe né dans l'Orthodoxie. Certaines tournures de phrase peuvent facilement induire en erreur un lecteur non averti. Un exemple : « Even in Italy, the very heart of Roman Catholicism, official conversions to Orthodoxy have been noted. The bishop of Catania and the bishop of Florence, for example, with five clergymen and several laymen have been converted to Orthodoxy » (p.187). Pourquoi a-t-on supprimé les noms de ces évêques, mentionnés et appelés vieux-catholiques dans l'édition grecque (p.136) ? Le second, Efrem Mauro Fusi, était déjà rentré dans l'Église catholique en 1955 et quatre prêtres de ce groupe l'ont suivi avant l'été de 1956. Le premier, Clemente Alfio Scroi, pasteur protestant pendant vingt ans (cfr *Irénikon*, 1958, p. 202 s.), s'est associé au prêtre excommunié, Giovanni Taddei, qui s'est proclamé « primat-archevêque de l'Église orthodoxe d'Italie » lors de la constitution de celle-ci à Rome, le 18 octobre 1959 (cfr *Irénikon* 1960, p. 360). Ces gens n'ont donc rien à faire avec l'Orthodoxie historique.

Notre revue a signalé, pendant ces trois dernières années à maintes reprises, une certaine tension existant en Grèce dans les relations entre l'Église catholique et l'Orthodoxie et une campagne organisée contre les propagandes étrangères (1958, p. 200 ss., 326 s., 336 ss., 345 ; 1959, p. 79 s., 220, 259, 352 s., 483 s. ; 1960, p. 213, 429). Depuis avril 1954, fonctionne au sein du Synode une commission (parmi beaucoup d'autres) « pour les propagandes étrangères ». Depuis lors ont paru toute une série d'opuscules contre celles-ci dont voici quelques spécimens. Ils prétendent ne pas avoir un but polémique. Celui qui s'occupe de l'Église occidentale — remarquons que l'A. évite de l'appeler *papiste* — en expose les prétentions (*philodoxiai :* primauté du pape, sa puissance séculière, son

infaillibilité, le pape chef visible de l'Église) et la longue série de ses erreurs, surtout dans les sacrements, suivie d'une série d'*idiotypies*, parmi lesquelles figurent en première place les cardinaux. Ordinairement ceux-ci font aussi partie des « erreurs » de l'Église catholique, comme c'est le cas dans la brochure *Le papisme et l'ounia*, Athènes, 1958 (cfr *Vers l'Unité chrétienne* 1958, nº 105, p. 87 s.) et dans le livre recensé plus haut de M. Pierios. Tout cela pour aboutir à la conclusion assez paradoxale et inattendue que l'Union — il ne peut s'agir de soumission — entre les deux Églises, catholique et orthodoxe, est nécessaire. Les moyens pour atteindre cette Union doivent être une meilleure connaissance mutuelle, la suppression des préjugés et le redressement des explications erronées. Notre opuscule donne la preuve tangible de ce qu'il y a encore à faire dans ce domaine.

Cela vaut encore plus de celui écrit contre les Unis. On pourrait faire un petit « florilège » avec les textes cités dans *Irénikon* qui expriment l'opinion des Orthodoxes grecs et autres sur l'*Ounia*. Ici on retrace très sommairement l'histoire de l'union chez les Ruthènes et les Roumains (les Melkites sont à peine mentionnés) pour en venir aux Unis de Grèce et à l'activité du Vatican en Grèce et pour l'Orient chrétien en général. Inutile de dire que presque partout ici le ton est plus que polémique. Comment est-il possible qu'un publiciste grec fasse de Léon Allatios (qui n'a jamais été prêtre) un pape de Rome (p. 38) ? qu'il aille chercher son information sur le nombre complètement fantaisiste (127) des églises unies en Grèce (p. 73) dans l'*Orthodox Observer* de New-York (nov. 1958) qui l'a repris de *Zoï* (18. 9. 1958) ? Celle-ci le répéta d'après « un article signé d'un journal » non indiqué (cfr *Irénikon*, 1959, 79 s.). L'A. ignore que *monseigneur* ne veut pas dire *évêque* ; il fait ainsi un évêque du R. P. C. J. Dumont, O.P., et un évêque uni de Mgr Lagier. Cet opuscule finit encore sur un paragraphe *Soyons sur notre garde* avec un appel à déposer la méfiance et l'antipathie réciproques pour se préparer « à l'Union qui signifiera la fin de l'*Ounia* ».

L'opuscule contre les protestants nous présente d'abord la vie de Luther, Calvin et Zwingli et leurs doctrines principales (surtout d'après Daniel-Rops), dans la deuxième partie, les erreurs des protestants sur les points particuliers de la foi, et, en troisième lieu, leur propagande et leur extension en Grèce, surtout d'après le R. P. Vassilopoulos (cfr *Irénikon*, 1960, p. 213). L'A. leur reproche, entre autres choses, leur « désobéissance au Conseil œcuménique des Églises, qu'ils considèrent, eux, comme la plus haute autorité spirituelle supérieure dans ces choses-là » (p. 200). Heureusement il existe déjà un retour à la vie liturgique et monastique dans quelques pays, retour qui fait entrevoir un pas vers l'Orthodoxie qui pourra servir de pont entre l'Église catholique et les protestants. D. I. D.

Encycliques. — *Αἱ συνοδικαὶ Ἐγκύκλιοι ἐκδιδόμεναι ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπὶ τῇ 100ῇ περιόδῳ τῶν ἐργασιῶν αὐτῆς. Τόμος Β´* (1934-1956). Athènes, Apostoliki Diakonia, 1956 ; in-8, 923 p.

Une plus grande actualité et un nombre considérable (890) de circulaires réparties sur une période plus courte que celle comprise dans le premier tome (1901-1933 ; *Irénikon*, 1957, p. 253 s.) augmentent l'intérêt et

l'utilité de cette publication. Elle est indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la vie et l'histoire récente de l'Église de Grèce. L'index inventaire, composé par l'éditeur, l'actuel évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Chrysostome Themelis, alors premier secrétaire du Saint-Synode, peut donner déjà une certaine idée de son contenu très varié et de toutes les affaires dont le Saint-Synode a dû s'occuper ; mais à la suite de ces circulaires, on trouvera beaucoup d'autres documents provenant des différents ministères de l'État grec, dont plusieurs portent la mention *secret* ou *confidentiel*. Toutefois, quelques pièces secrètes communiquées par les ministères au Saint-Synode afin qu'il les notifie aux métropolites ont été omises. Ces documents secrets concernent surtout la propagande des hétérodoxes, la situation des minorités ethniques slavomacédoniennes et valaques, l'activité infatigable des Chiliastes ou Témoins de Jéhovah, etc. Ils illustrent fort bien la connexion étroite entre les organes de l'État et l'Église. Ainsi, la défense de donner des noms slaves lors du baptême est due à une injonction du ministère des Cultes (p. 785 ; *Irénikon*, 1955, p. 310). Le Saint-Synode s'est grandement préoccupé de l'activité des propagandistes non orthodoxes et du schisme des paléoïmérologites. Afin d'étudier ce travail subversif et organiser la lutte contre lui, une commission spéciale du Saint-Synode a été créée le 6 avril 1954. Notre revue *(l.c.)* a déjà relevé l'appellation « *papikoi* » pour les catholiques dans ces documents ; elle est presque constante et figure aussi dans l'index. On se demande tout naturellement en étudiant ces circulaires jusqu'à quel point elles sont efficaces ; la même question se pose d'ailleurs pour le système d'un Synode dont la moitié des membres change tous les six mois. Pour autant qu'elles nous parviennent, les principales décisions du Saint-Synode sont signalées régulièrement dans la *Chronique* de notre revue. D. I. D.

Apostolos D. Mexis. — *Ἡ ἐν Χάλκῃ ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολή. Ἱστορικὰ σημειώματα.* T. II. Istanbul, Merkez, 1953 ; in-8, 76 p., ill.

Dans cette deuxième partie des *Notices historiques* sur l'École théologique de Chalki (cfr *Irénikon*, 1950, p. 244), l'A. relève les faits saillants qui se sont produits depuis 1923 et poursuit la liste des anciens élèves depuis 1936. En 1947 sur autorisation du Gouvernement turc, un gymnase complet fut adjoint à l'École théologique ; depuis lors plusieurs Turcs font partie du corps professoral pour les matières enseignées en turc. M. M. nous donne la liste des anciens élèves, clercs et civils, d'après l'ordre des patriarcats et des Églises autocéphales dont ils étaient originaires. Elle commence par le patriarche œcuménique actuel qui y acheva ses études il y a 50 ans (1910). Sous la direction du recteur actuel, l'archimandrite Maximos Repanellis, l'École poursuit ses buts d'un pas assuré.
D. I. D.

Johannes Karayannopulos. — **Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates.** (Südosteuropäische Arbeiten, 52). Munich, Oldenbourg, 1958 ; in-8, XXXII-308 p., DM. 30.

Cette étude des finances byzantines analyse essentiellement le système des impôts durant la première période, comprise, en l'espèce, entre les réformes de Dioclétien et celles de Justinien. L'introduction décrit sommairement l'arrière-plan historique propre à compromettre les finances

publiques. L'enquête elle-même, en deux parties, porte sur les différentes composantes du système d'impôts et l'orientation de la politique qui les domine. Cette étude repose sur une connaissance très profonde tant des sources juridiques et historiques que des témoignages des papyrus et des travaux modernes. L'A. réagit contre la tendance qui consiste à voir à tout propos dans la période dite du Bas-Empire une condition décadente. En réalité, il s'agit d'une évolution raisonnée dont les fondements remontent souvent avant la fondation de l'empire chrétien, en la matière qui nous occupe, à Dioclétien. Il est prêté une attention suivie aux contrecoups sociaux et aux abus de la fiscalité antique et de ses méthodes de perception. L'empereur cependant, dans les lois, manifeste la préoccupation de servir l'équité et de secourir les faibles. Par rapport aux mœurs modernes, ce système lèse le droit par le principe trop rigoureux de la proportionnalité, les estimations fictives et l'arbitraire des fonctionnaires, sans parler du poids des impôts indirects. Par contraste avec les pays barbares, apparaît dans l'empire un soin minutieux de l'établissement des comptes, la préoccupation de respecter des règles d'économie politique et, au moins chez l'empereur, celle de préserver la justice. D. M. F.

V. Beševliev. — Epigrafski Prinosi. Sofia, Académie des Sciences bulgare (Institut archéologique et Musée), 1952 ; in-8, 96 p., 54 pl.

Ce recueil publie une série de 122 inscriptions épigraphiques grecques et latines trouvées sur le sol bulgare. Une partie considérable d'entre elles sont rassemblées au musée archéologique de Sofia ; elles proviennent d'expéditions diverses qui s'étendent entre les années 1903-1943, et sont partiellement inédites. Le texte de l'ouvrage en fait l'analyse, les planches en reproduisent les fac-similés. Ce commentaire décrit les monuments, transcrit le texte en évoquant les abréviations, le traduit en bulgare et contribue à l'intelligence du document par un contexte érudit et la bibliographie connexe. Un résumé synthétique classe les différentes pièces et s'efforce de souligner l'apport scientifique de cette nouvelle documentation. Ce résumé est reproduit en bulgare, en russe et en français. Le cadre chronologique extrême s'étend de Vespasien (inscr. datée 42-43) à Basile II. Les branches du savoir qui ont le plus à en tirer sont l'histoire des légions du *limes* danubien (titulature, administration, fonctionnaires), l'extension des cultes mythologiques, et certainement l'onomastique thrace (nombreux prénoms nouveaux, guère de noms de lieu). D. M. F.

A. A. Bogolepov. — Cerkovj pod vlastjju kommunizma. (L'Église sous la domination communiste — en russe). (Institut d'études sur l'URSS. Recherches et Matériaux. Série I, nº 42). Munich, 1958 ; in-8, 202 p.

Alexander Kischkowsky. — Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche. (Id., nº 58). Ibid., 1960 ; in-8, 171 p., DM. 4.

Religion in the USSR. (Id., nº 59). Ibid., 1960 ; in-8, 236 p.

I. N. Nikodimov. — Vospominanie o Kievo-Pečerskoj Lavre. (Souvenirs de la Laure des Grottes à Kiev — en russe). (Id., Série II, éd. polycopiées, nº 76). Ibid., 1960 ; in-4, 160 p.

Bien qu'il existe déjà toute une littérature sur la politique soviétique vis-à-vis des différents cultes en URSS et dans les États annexés et sur le comportement de ces confessions, ce domaine de la soviétologie reste encore, malgré tout, le moins exploré. Chaque auteur ou historien qui s'y avance se rend compte des limites et des réticences des sources soviétiques et des réserves qu'il doit s'imposer dans ses conclusions. Ceci vaut aussi des nombreux savants, tous émigrés de l'URSS, qui la connaissent donc par leur propre expérience et qui travaillent pour l'Institut d'études sur leur ancienne patrie. M. Bogolepov, actuellement professeur à l'Académie théologique de Saint-Vladimir (New-York), autrefois à l'Université de Pétrograd, a voulu relever spécialement comment, sous le pouvoir du communisme, le principe fondamental de l'existence légale des Églises est appliqué. Un long chapitre est dédié à la situation de l'Église orthodoxe russe en URSS, et des chapitres plus courts décrivent la lutte contre les Églises catholique, protestantes et orthodoxe en Bulgarie, Roumanie, Hongrie, Pologne et Tchécoslovaquie, pays où la tactique de la guerre totale ne fut plus employée après son échec manifeste en URSS. Dans sa conclusion l'A. compare les diversités dans les procédés employés dans les différents pays.

La première édition du livre de M. Kischkowsky, qui enseigne les langues slaves à l'Université de Los Angeles, parut en 1957. Après un chapitre *Marxisme et religion*, il poursuit successivement les phases de la politique soviétique : affaiblissement de l'Église russe jusqu'en 1927, anéantissement jusqu'en 1939 et exploitation jusqu'en 1954. Ensuite il la passe en revue jusqu'en avril 1960, toujours, en premier lieu, d'après les sources soviétiques. Dans la première partie de l'ouvrage, surtout, il présente la traduction de beaucoup de textes importants.

La *Religion en URSS* réunit 25 articles écrits par une vingtaine de collaborateurs et associés de l'Institut et parus auparavant en différentes langues dans ses autres publications. Ils ont été adaptés et mis à jour d'après les possibilités actuelles, et décrivent la situation des différentes Églises chrétiennes (surtout depuis 1945) en Ukraine, Biélorussie, Géorgie, Lithuanie, Lettonie, Esthonie et Arménie ainsi que la situation religieuse des musulmans, bouddhistes et juifs. Le R. P. Schmemann consacre une courte étude à la renaissance des études théologiques où il constate que les données précises dans le *ŽMP* se raréfient progressivement depuis 1947. Signalons aussi *Curricular Changes in Soviet Theological Schools* (N. Teodorovich) et remarquons que la suppression des matières philosophiques avait déjà été signalée en 1956. Cette suppression fut motivée ainsi par le professeur Ivanov (Zagorsk) dans un entretien avec des visiteurs américains : « Les sermons à nuance philosophique rencontreraient de l'opposition chez les fidèles très conservateurs » (cfr *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1956, p. 229). A la fin on expose l'attitude de la jeunesse vis-à-vis de la religion, les attaques de la presse, la recherche de nouvelles méthodes dans cette lutte souvent avouée inefficace, et les opinions des historiens soviétiques sur le christianisme et ses antécédents.

Le professeur Nikodimov a été jurisconsulte de la Lavra des Grottes de Kiev (1919-1923). Dans ses *Souvenirs* il décrit avec une très grande vénération la situation du monastère lui-même, son gouvernement, ses offices divins, ses possessions, son activité culturelle, sa communauté, l'assassinat

du métropolite Vladimir (25 janvier 1918, vieux style), l'enlèvement des objets précieux, sa situation sous le pouvoir soviétique, sa suppression en 1924 et sa situation sous l'occupation allemande. Cet exposé fournit l'occasion à l'A. de rappeler beaucoup d'autres détails sur la vie ecclésiastique à Kiev dont il a été le témoin oculaire. Vu l'énorme vénération chez le peuple pour ce sanctuaire, le plus ancien de la Russie chrétienne, les Soviets avaient procédé pas à pas à sa liquidation. Avant de se retirer en 1941, ils avaient encore dilapidé l'ancienne bibliothèque. L'A., qui a vécu à Kiev jusqu'au retour des Soviétiques en 1943, a été aussi le témoin de la restauration de la vie monastique sous les Allemands et de la reprise du pèlerinage. D. I. D.

Wilhelm de Vries. — Kirche und Staat in der Sowjetunion. Munich, Pustet, 1959 ; in-8, 202 p.

A la demande de l'Arbeitskreis *Wissenschaft und Gegenwart*, l'A., professeur à l'Institut pontifical oriental, a réuni et mis à jour une série d'articles, datant de 1948-1958, sur la situation et l'activité du patriarcat de Moscou. Après un exposé de son évolution intérieure depuis la nouvelle politique religieuse soviétique (1943), il décrit les relations du patriarcat avec les autres Églises orthodoxes, son activité comme instrument dans la suppression des Églises unies et ses rapports avec le monde protestant dont les *Moskaupilger* ont été si nombreux et provoqué des réactions si diverses. Le R. P. note, de même, que les jugements des catholiques sur les rapports entre l'Église et l'État soviétique sont assez divergents ; il a tâché de suivre la voie moyenne entre le jugement sévère et l'admiration aveugle. Il s'est référé au *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, comme à sa source principale, pour ce qui se passe à l'intérieur. Il est permis de douter que *der eigentliche Grund* de la défection de beaucoup de prêtres unis roumains (depuis 1948) ait été le fait que 90 % étaient mariés (p. 159). Il faut lire Jaruschewitsch (p. 174). D. I. D.

Josef Glazik. — Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. (Études et documents missionnaires, 23). Münster, Aschendorff, 1959 ; in-8, XLII-192 p., 4 cartes.

L'A. a déjà publié un volume recensé ici sur la mission de l'Église russe parmi les païens (Études et documents missionnaires, 19) qui a été fort apprécié et qui donnait un tableau très complet des efforts d'évangélisation envers les peuples du Nord et de la Sibérie. Le présent ouvrage est le meilleur qui ait été publié sur le sujet. Il trace un tableau très détaillé du travail des missionnaires avec des données statistiques et biographiques et montre toutes les difficultés que la mission parmi les musulmans a rencontrées sur son chemin. Les titres des différentes parties témoignent à eux seuls de cet état absolument anormal : Mission sur ordre et avec l'aide de l'État (1552-1763) ; Restriction de la mission par l'État (1763-1828) ; Missions sur la défensive vis-à-vis l'État et l'Islam (1828-1917). Cette partie comporte la description des efforts du professeur Nicolas Iljminskij, qui avait trouvé la véritable voie de la mission islamique. Le dernier chapitre est consacré à la situation de la mission sous les Soviets. L'A. donne les listes des archevêques de Kazanj et a dressé des cartes qui restent

cependant un peu trop schématiques à notre avis. Cet ouvrage sur la mission russe envers l'Islam nous retrace tragiquement le chemin douloureux parcouru par tous ceux qui ont voulu la diriger dans la bonne voie. L'intervention de l'État a été presque toujours néfaste et, depuis 1905, avait mis pratiquement fin à tous les efforts missionnaires. Beaucoup de problèmes traités dans ce livre dépassent sensiblement le cadre du sujet et s'appliquent à la mission chrétienne en général. Ce livre doit être lu non seulement par les historiens, mais par tous ceux qui se destinent à être missionnaires dans les pays musulmans. La figure tragique du professeur Iljminskij leur servira d'exemple et de guide. P. K.

Paolo Leskovec. — Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa. (Orientalia Christiana Analecta, 121). Rome, Institut pont. oriental, 1958 ; in-8, XII-238 p.

L'A. donne une biographie détaillée du penseur russe que fut Rozanov (1856-1919) et de son évolution religieuse. Il analyse sa vie et s'arrête assez longtemps sur sa jeunesse, son activité littéraire, ses voyages à l'étranger et sur son caractère. La partie consacrée à l'œuvre est divisée d'après les sujets traités par le penseur : problèmes ecclésiologiques, l'Église russe, l'Occident protestant et catholique, la liberté et l'autorité, la papauté, les idées unionistes, le « nouveau théisme », le mariage, le péché originel, le christianisme historique. Le livre se termine par une appréciation générale de la métaphysique de Rozanov et par un index des noms. Il nous semble un peu osé de compter Rozanov parmi les unionistes, malgré certaines idées qu'il a émises à propos de l'Union. C'est un penseur déiste, mais antichrétien, et adversaire résolu de certains commandements du Christ. Les questions ecclésiologiques ne l'intéressent qu'en tant que problèmes moraux ou historiques. S'il s'est rapproché du christianisme et s'il est mort réconcilié avec l'Église, cette réconciliation se fit sous l'influence des événements apocalyptiques de la Révolution russe qui le ramena à l'Orthodoxie. Le présent ouvrage est la biographie la plus complète de Rozanov écrite en italien. P. K.

B. D. Grekow. — Die Bauern in der Rus, von den ältesten Zeiten bis zum 17. Jahrhundert. Band I. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, VII-540 p., DM. 30.

La traduction en allemand du premier volume de l'œuvre classique de l'historien russe présentait de très grosses difficultés par suite du nombre de termes spécifiquement russes qui n'avaient pas leurs équivalents dans les langues de l'Europe occidentale. Les relations entre les différentes classes de la société dans la Russie kiévienne, ainsi qu'à Novgorod et Moscou, étaient très variées et fort compliquées. Les traducteurs ont recouru souvent à la translittération directe du terme, ce qui complique la lecture pour un non-initié. Grekov, mort en 1958, n'a pas pu profiter des dernières découvertes (documents sur écorce de bouleau), mais son livre reste néanmoins le tableau le plus complet du problème paysan au moyen âge en Russie. La traduction a été faite avec grand soin et l'édition se présente fort bien. P. K.

David Marshall Lang. — The First Russian Radical, Alexander Radishchev (1749-1802). Londres, Allen and Unwin, 1959 ; in-8, 298 p., 35/–

L'A., qui a fait ses études au Collège St John's à Cambridge et à l'Université de Columbia en U.S.A., est actuellement professeur adjoint à Londres. Son livre est très complet et donne une biographie objective et intéressante du célèbre penseur russe qui lutta toute sa vie contre le servage et pour la liberté de pensée. Radiščev est considéré maintenant en U.R.S.S. comme un des précurseurs du communisme, mais il fut durant toute sa vie partisan décidé de l'individualisme et adversaire résolu de tout système totalitaire. L'A. le démontre d'ailleurs clairement. Le livre de M. L. donne des détails inédits sur la vie et la fin tragique de Radiščev qui se suicida dans un accès de désespoir en 1802. Notons tout spécialement les pages où l'A. donne des précisions sur la non-appartenance à la franc-maçonnerie et sur l'ode *La Liberté* qui lui fut inspirée par la révolution américaine et les écrits de l'abbé Raynal. Un portrait du penseur, placé au début du volume, complète la documentation recueillie par l'A. P. K.

Nicholas V. Riasanovsky. — Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855. (Coll. Russian and East European Studies). Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1959 ; in-8, XII-296 p., 5 dl.

L'A. a mis six ans à ramasser des matériaux pour son livre sur la politique nationale russe sous Nicolas Ier. Il a travaillé à Helsinki, à Paris, à Londres et dans les bibliothèques américaines. Actuellement professeur adjoint d'histoire à l'Université de Californie, il est l'auteur de deux livres intéressants et bien faits : *Russia and the West* et *The Teaching of the Slavophils*. Élève de Michel Karpovitch et fils d'un professeur d'Université fort connu, il a étudié le sujet avec beaucoup de méthode et une grande objectivité. Ce n'est pas une histoire de la Russie ni même une histoire de la pensée russe à l'époque de Nicolas Ier qu'il nous donne : il s'est limité à l'étude de l'application à la vie de la célèbre formule du comte Uvarov : « Orthodoxie, autocratie, nationalité » et suit son développement tant dans le domaine de la politique extérieure qu'intérieure. C'est donc plutôt une histoire des théories et non de la vie du pays qui les dépassait singulièrement. La caractéristique de l'empereur Nicolas Ier est complète et fort judicieuse. L'A. a eu la patience de lire tous les articles de revues de l'époque qui traitent de la formule d'Uvarov et nous donne ses diverses interprétations. La seule critique qu'on peut lui adresser est qu'il néglige le désaccord entre la politique extérieure officielle, représentée par le chancelier comte Nesselrode et certaines mesures prises par l'Empereur lui-même, qui montrent qu'il n'était pas toujours d'accord avec la ligne générale adoptée au début de son règne. Les missions dans les Balkans et en particulier au Monténégro et en Serbie, dont il avait chargé des hommes de confiance, allaient contre les excès de son chancelier entièrement acquis à la politique du prince Metternich et qui tenait dans les affaires slaves le côté de l'Autriche. P. K.

K. M. Panikkar. — Histoire de l'Inde. (Coll. Les temps et les destins). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, XIII-396 p.

Voici une histoire de l'Inde qui n'est pas, selon une boutade d'un éminent érudit chinois un « annuaire de téléphone », tant le soi-disant travail historique sur l'Inde lui paraissait être une énumération de noms sans rapport les uns avec les autres. Le fait est qu'en matière d'histoire de l'Inde, la plupart des livres sont écrits en fonction des rois et des dynasties sans se soucier de renseigner sur le développement de la civilisation, l'évolution des politiques nationales, la croissance et le déclin des organisations sociales. Ils négligent de plus les croyances religieuses et autres sujets constituant cependant la substance organique essentielle de toute l'histoire nationale. L'A., tout en reconnaissant que cette façon de procéder était, jusqu'à tout récemment, inévitable par manque de cadre chronologique à l'intérieur duquel pouvait être retracée l'histoire du peuple indien, se félicite des recherches effectuées avant lui car elles lui permettent de s'attacher à l'histoire elle-même. C'est donc sur ces bases qu'il fonde son travail qui, faisant volontairement abstraction des dynasties, des guerres, des conquêtes d'un peuple qui, au cours des âges, a vécu une vie extrêmement agitée, relève les modifications politiques multiples, les différentes religions qui n'ont cessé depuis la création de l'Inde de modifier la physionomie d'un peuple très ancien. Histoire compliquée, certes, que la manière vivante et ordonnée dont elle est présentée rend particulièrement attachante. Pas un instant l'intérêt ne se lasse à suivre l'A. à travers les épisodes relatant, depuis la conquête, la période des empires, la réforme hindoue, les contacts avec l'Islam, la marche vers la monarchie nationale, l'arrivée en Inde des grandes puissances maritimes, le morcellement de l'état national, le grand redressement et finalement la place que l'Inde occupe dans le monde. Tissée de hauts et de bas, représentative de l'effort conscient d'un peuple pour créer une civilisation, pour accéder à une vie meilleure, à une existence plus heureuse et plus noble, l'histoire de l'Inde prouve que, pendant au moins trente siècles, ces desseins ont été respectés. Dans un additif, l'A., actuellement ambassadeur de l'Inde à Paris, plusieurs fois délégué à l'Assemblée générale de l'O.N.U., nous dit ce qu'est l'Inde depuis 1947, date de son indépendance et d'ouverture d'une nouvelle ère. Ce n'est pas, et de loin, le chapitre le moins intéressant. Un lexique et un tableau synoptique des événements en Inde, en Chine, en Moyen-Orient et en Europe complètent fort utilement l'ouvrage.

C. R.

Die überseeische Welt und ihre Erschliessung. (Historia Mundi, B. VIII). Berne, Francke, 1959 ; in-8, 542 p., 29,80 fr. s.

Aufklärung und Revolution. (Idem, IX). Ibid., 1960, 560 p.

Le volume VIII de l'*Histoire du Monde* fondée par Fritz Kern et continuée par Fritz Valjavec traite des pays extra-européens avant leur découverte par les Européens, ainsi que de l'expansion européenne. Les différents auteurs, tous des spécialistes de la question, étudient les anciennes cultures de l'Amérique, de l'Inde, de l'Indonésie, de la Chine, du Japon et de l'Afrique noire. Les études les plus complètes sont consacrées à la Chine et aux civilisations du Mexique et du Pérou. Les autres cultures

de l'Amérique Centrale et du Sud sont au contraire un peu délaissées. Les articles sur la colonisation des pays extra européens ne traitent pas de l'ensemble du problème, mais sont consacrés aux différents pays, colonisation portugaise, colonisation hollandaise, etc. Le VIIIe volume se présente comme une étude coordonnée qui donne des renseignements très précis sur les problèmes coloniaux allant jusqu'au début du XIXe siècle et sur les différentes cultures non européennes. Le volume IX, qui retrace l'histoire de l'Europe et de l'Amérique du Nord du milieu du XVIIIe siècle jusqu'en 1815 est moins réussi que le précédent parce qu'il est trop concis, et ne peut être considéré comme un livre de référence pour cette époque extrêmement riche et variée. Les différents articles sont très bien faits, mais trop courts, surtout quand ils englobent des périodes qui dépassent le cadre général du volume, comme c'est le cas pour l'Angleterre (récit historique depuis 1688). On peut craindre que le Xe volume, qui doit contenir l'histoire du monde aux XIXe et XXe siècles ne soit encore plus abrégé et schématique. Il faudrait, à notre avis, abandonner l'idée d'une Histoire en dix volumes et ajouter un ou deux volumes supplémentaires. P. K.

Wattenbach-Levison. — Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Hefte 2-3 : Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Vertrag von Verdun, bearb. v. Heinz LÖWE. Weimar, Böhlau, 1953-1957 ; in-8, pp. 157-290 et 291-382, DM. 4,50 et 3,20.

La présente édition des anciens textes historiques qui couvre un siècle et demi de l'histoire des pays germaniques contient l'exposé des chroniques et donne des renseignements sur leurs différentes éditions. C'est la continuation du célèbre recueil de Wattenbach-Levison. Il faut souligner l'effort fort louable des travailleurs universitaires de Weimar à faire revivre dans des textes bien présentés cette grande époque de l'histoire des peuples germaniques. P. K.

Das östliche Deutschland. Ein Handbuch hrsgb. vom Göttinger Arbeitskreis. Wurzbourg, Holzner, 1959 ; in-8, XIV-1014 p., DM. 48.

Le cercle de Göttingen présente dans ce recueil une vingtaine d'études, dues à la plume de collaborateurs aux titres éminents, autour des problèmes de l'Allemagne de l'Est et des rapports germano-slaves dans l'immédiat et le passé. Le professeur Herbert KRAUS, président du cercle, est un juriste, et il va sans dire que la première partie du « manuel » est consacrée au droit international, avec un article important sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La deuxième partie, consacrée à l'histoire des rapports entre l'Allemagne et ses voisins orientaux, est pour nous la plus intéressante, avec l'article de H. LUDAT : *Les plus anciennes bases historiques pour les rapports germano-slaves* ; celui de W. KUHN sur la poussée germanique vers l'Est du moyen âge au XVIIIe siècle ; et celui de Hans KOCH : *Le slavisme dans le sentiment national polonais de 1794 à 1848*. La troisième partie étudie les questions économiques, le développement agricole, industriel et commercial en Allemagne orientale. Dans l'appendice sur les Sudètes, signalons encore l'article de Taras von BORODAJKEWYCZ :

Allemands, Tchèques et Polonais dans l'empire des Habsbourgs. Tous ces articles sont coiffés d'une introduction par H. Kraus, que d'aucuns pourraient considérer comme un manifeste. Mais l'ouvrage s'achève sans conclusion : le lecteur en tirera celle qu'il voudra, avec précaution, ou bien il s'en servira sans parti pris, comme d'un « manuel » historique, en utilisant le volumineux index et la carte dépliante en couleurs.

D. D. G.

Ivar Spector. — The Soviet Union and the Moslem World, 1917-1958. Seattle, University of Washington Press, 1959 ; in-8, XII-328 p., 5 dl.

Professeur adjoint de civilisation et de littérature russes à l'Université de Washington et spécialiste des langues russe et arabe, l'A. a publié également *L'Age d'or de la littérature russe* et une *Introduction à l'histoire et à la culture russes.* Il a fait récemment un voyage dans le Proche-Orient où il a étudié sur place les divers problèmes qu'il présente dans son volume. L'A. divise son étude en trois parties : 1917-21, 1921-41 et 1941-58. La partie la plus importante de l'ouvrage n'est cependant pas le récit historique, mais les documents qui lui sont annexés. Citons parmi ces derniers le *Programme des Partis Communistes de l'Est,* publié par l'Institut Marx-Engels-Lénine (les fondements de la politique musulmane de l'U. R. S. S.), le *Manifeste aux peuples d'Orient,* ainsi que la déclaration soviéto-chinoise du 18 janvier 1957. Le livre de M. Spector donne un tableau précis du développement de la politique musulmane et asiatique de l'U.R.S.S.

P. K.

Léon Lenemann. — La tragédie des Juifs en U.R.S.S. (Coll. Questions actuelles). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 328 p.

Journaliste juif, né à Varsovie en 1909, l'A. a été jusqu'en 1939 rédacteur d'un important journal juif. Réfugié en URSS lors de l'occupation de la Pologne par les Allemands, il y fut interné dans un camp de concentration. Amnistié en 1944, il passa deux ans à Moscou pour se fixer en 1947 définitivement à Paris, où il publie un journal en yiddish. Le présent ouvrage est un dossier complet de documents sur l'antisémitisme en URSS. Il traite du mythe du Birobidjan, de l'anéantissement des organisations sionistes, de l'attitude de Khrouchtchev et d'Élie Ehrenburg envers les Juifs russes. De nombreux documents qui montrent comment les Juifs en Russie soviétique ont été poursuivis, sont reproduits en fac-similé. Des pages fort désobligeantes sont consacrées à la protection accordée par Staline à Ehrenburg. L'A. parle sans amertume de la Russie d'avant la Révolution et fait mention des Juifs qui ont joué un rôle important dans la vie culturelle du pays.

P. K.

Les Guides bleus : Yougoslavie. Paris, Hachette, 2e éd. 1959 ; in-12, 410 p., cartes.

Cette nouvelle édition du Guide bleu *Yougoslavie* est l'œuvre d'une équipe de spécialistes et a nécessité un voyage de reconnaissance sur les lieux. Toutes les nouvelles découvertes archéologiques et historiques ont

trouvé leur place dans la description détaillée et fort bien faite des sites et des monuments historiques. Le livre n'est donc pas seulement un guide sûr pour le touriste qui vient visiter le pays, mais une œuvre de référence pour l'amateur d'art. Une précieuse introduction spéciale qui traite de l'histoire et du développement de l'art yougoslave est due au professeur Louis Réau, membre de l'Institut. Les éditeurs Luce Desrosiers et Jacques Legros ont réalisé une œuvre à la fois pratique et scientifique. Ils ont été aidés dans leur tâche par Miodrag Stojanović de l'Office du tourisme yougoslave et par plusieurs collaborateurs originaires de ce pays. Le guide comporte de nombreuses cartes et plans de villes et des renseignements géographiques et économiques fort utiles, ainsi qu'une bibliographie sommaire et des notions linguistiques. P. K.

Heinz Skrobucha. — Sinai. (Coll. Stätten des Geistes). Olten /Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959 ; in-4, 125 p., 57 images dont 20 en couleurs.

Après le beau livre de Philip Sherrard sur l'Athos, voici maintenant le livre suivant de la série : « Stätten des Geistes ». Cette fois encore un grand monastère, connu dans le monde entier, le Sinaï, en forme le sujet. En cinq chapitres, de longueur inégale, l'A. nous trace l'histoire de ce lieu de culte, vénéré déjà dans l'antiquité par les païens, et ensuite considéré comme un lieu saint par les juifs, les musulmans et les chrétiens. Aussi loin que va la mémoire de l'homme, cette montagne, sainte entre toutes, a été considérée comme un lieu où la divinité se manifestait. Consacrée par l'apparition de Dieu et la transmission de la Loi à Moïse pour les juifs et les musulmans, elle l'est encore davantage pour les chrétiens par le grand nombre d'ermites et de moines qui, depuis au moins le IVe s. et presque sans interruption, s'y sont voués à une vie de prière et de pénitence en mémoire d'abord du passage de Dieu et plus tard aussi comme les gardiens du corps de la vierge-martyre Catherine d'Alexandrie, vénérée avec une égale ferveur en Orient et en Occident. Il n'est pas possible de décrire, dans les limites d'un simple compte rendu, toutes les richesses que contient ce livre. L'édition en a été soignée avec le goût parfait et très sûr qui caractérise tous les livres de l'Urs Graf-Verlag.

D. J.-B. v. d. H.

David Talbot Rice. — Byzantine Icons. (The Faber Gallery of Oriental Art). Londres, Faber and Faber, 1959 ; in-4, 24 p., 10 pl. en couleurs.

Ce livre a été édité à la suite de nouvelles découvertes d'anciennes icones byzantines au Mont Sinaï, en Russie et aux Balkans. L'A., bien connu, décrit l'évolution de la peinture byzantine depuis le VIe s. jusqu'au XIVe s., à l'aide de quelques icones provenant indubitablement de la capitale, Constantinople. Il montre bien toute l'importance de la capitale pour l'ensemble de l'art byzantin, aussi bien en Russie et aux pays balkaniques qu'en Italie. Travail de bonne vulgarisation.

D. J.-B. v. d. H.

Johannes Irmscher et Antonín Salač. — Aus der byzantinistischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik. (Berliner Byz. Arbeiten, 9). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, 54 p., DM. 9,50.

Quelques communications d'une rencontre de byzantinistes germano-tchécoslovaques tenue à Berlin en 1955. Par mode d'introduction, y furent ajoutés deux aperçus bibliographiques : les études helléniques en Tchécoslovaquie par Karel Svoboda, et la byzantinologie par Antonín Dostál. Après deux notes d'ordre lexicographique, ce dernier auteur reprend la plume en slaviste pour se pencher sur le problème des relations slavo-byzantines dans les origines du vieux slave. Une notice intéressante : Prague et Constantinople en 1452, d'Antonín Salač, relève les prospections tentées à cette époque par les « utraquistes » vers l'Orthodoxie.

D. M. F.

Arheološki Vestnik (Acta Archaelogica). (Academia Scientiarum et Artium Slovenica). Ljubljana, 1952-1957 ; 2 fascicules par an en 1952-55, et trois en 1956 et 1957.

La revue archéologique slovène *A.V.* donne beaucoup de renseignements sur les fouilles récentes faites en ce pays. Les articles sont accompagnés de dessins, de photographies et de plans. Très peu de pages sont consacrées à l'archéologie chrétienne. La plus grande partie des fouilles ont mis à jour des restes de monuments romains ou des habitations préhistoriques. Ce qui étonne le lecteur, c'est l'absence presque complète de nouveaux renseignements sur la période paléoslave. La bibliographie est bien faite et donne des détails intéressants sur les publications des différentes sociétés archéologiques. Une liste des sociétés savantes avec lesquelles l'Académie est en relations pour l'échange des publications, y est jointe. Le dernier fascicule daté de 1957 n'a paru qu'en 1959.

P. K.

Erika Simon. — Die Geburt der Aphrodite. Berlin, De Gruyter, 1959 ; in-8, 116 p., 53 repr., DM. 22.

— **Die Fürstenbilder von Boscoreale.** Ein Beitrag zur hellenistischen Wandmalerei. (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft). Baden-Baden, Grimm, 1958 ; in-8, 40 p., 11 pl.

Deux études sur des œuvres importantes de l'art gréco-romain, picturales et sculpturales. « La naissance d'Aphrodite » est l'interprétation donnée par l'A. au trône dit Ludovisi du Musée des Termes à Rome ; à rapprocher d'une œuvre analogue : le trône de Boston, qui représenterait le « destin d'Aphrodite ». Ainsi les deux « trônes » proviendraient d'un même temple où ils auraient servi d'acrotères.

Quant aux peintures murales de Boscoreale (versant sud du Vésuve), l'A. souscrit aux identifications historiques faites par F. Studniczka. Ces fresques, actuellement aux musées de Naples et de New-York, semblent glorifier la dynastie des Antigonides, principalement Antigonos Gonatas. L'originalité de l'exposé consiste en ce que l'A. donne cependant un tout autre « motif » à cette représentation : la paroi orientale appartient au thème des noces, l'occidentale au thème de la « nekyia », ou mémoire des défunts. Il faut reconnaître que l'A. y montre autant d'érudition que de méthode. Illustrations excellentes.

D. L. D.

Karl Schefold. — Die Wände Pompejis. Topographisches Verzeichnis der Bildmotive. (Deutsches Archäologisches Institut). Berlin, De Gruyter, 1957 ; in-12, XVI-378 p.

Cet ouvrage, qui comporte une liste topographique des représentations et motifs muraux de Pompéi, est un petit volume pratique et maniable ; tout ce qu'il faut pour s'y retrouver dans les ruines de l'ancienne cité rendues si confuses par les publications de tout genre, le transport des objets et des fresques dans les musées, et les récentes intempéries. Ce catalogue classe les maisons par « regio » et « insula », et donne avec les sujets représentés l'endroit et l'état de leur conservation et la bibliographie principale. Suit une concordance selon la numérotation de Helbig, une concordance selon l'inventaire du *Museo Nazionale* de Naples, enfin une liste alphabétique des maisons de Pompéi et une autre des représentations. Typographie très soignée, reliure pleine toile. Quelques schémas et plans auraient été souhaitables, vu l'importance de la topographie.

D. L. D.

André Grabar. — Ampoules de Terre-Sainte (Monza-Bobbio). Paris, Klincksieck, 1958 ; in-8, 70 p., LVI pl., 31,20 NF.

L'A. souhaite que l'on continue à étudier les ampoules conservées à Monza et à Bobbio, car elles peuvent fournir de nombreux éclaircissements sur l'art et l'iconographie autour du VIe siècle et montrer l'influence de la Palestine et des Lieux Saints sur le choix des thèmes iconographiques. Il faut toutefois remercier l'éminent professeur au Collège de France de nous présenter les photographies (grandeur naturelle) d'une cinquantaine d'ampoules et de détails que Mlle Denise Fourmont a prises. Archéologue charitable, M. Grabar sait combien l'on a besoin de voir l'objet de tout près, de le regarder longuement, de lire attentivement les inscriptions et de découvrir par une lente contemplation tous les détails. C'est ce plaisir qu'il nous fait partager. Ses notes font porter l'attention sur de nombreux points qui donnent la conviction que l'iconographie de cette époque était déjà fort riche. Jusqu'ici on n'avait que l'article du *Dict. d'Arch. et de Lit.* au mot *Ampoules* ; le petit volume du professeur Grabar nous fera attendre avec patience une étude de toutes les ampoules connues. A bien des points de vue, ces ampoules fournissent des renseignements de valeur. Nous promettons de vraies satisfactions aux archéologues qui étudieront ce petit volume.

D. Th. Bt.

David Talbot Rice. — The Art of Byzantium. Londres, Thames and Hudson, 1959 ; in-4, 90 p., 44 pl. coul., 196 phot., £6. 6s.

Cet ouvrage, qui est le produit d'une collaboration entre un historien de l'art byzantin, D. Talbot Rice ; un photographe, le professeur Max Hirmer ; des imprimeurs de planches en couleur et en noir, Kastner et Callwey de Munich et la maison d'édition Thames and Hudson, est une merveille, dont il est difficile de rendre compte sans quelque lyrisme. Les quarante pages d'introduction qu'a écrites D. T. R. et qui sont un modèle de concision donnent une vue d'ensemble de l'histoire de l'art byzantin sans négliger toutefois l'analyse des différents arts majeurs et mineurs qui ont fait la gloire de Byzance. On peut dire qu'à l'heure actuelle, ces quarante pages sont ce que l'on a de mieux pour présenter cet art d'une manière synthétique, en tenant compte de l'histoire politique et religieuse de l'empire. Et pour accompagner la lecture de cette histoire, faite à grands traits, les plus

admirables documents d'art byzantin nous sont présentés sur la page d'en face. Ces œuvres apparaissent dans un ordre chronologique. On a réalisé ainsi une sorte de synchronisation, comme dans un film sonore. C'est un merveilleux enchantement qui rend aux voyageurs ayant eu le bonheur de voir la plupart de ces œuvres *in situ* ou dans les manuscrits, ce contentement inexprimable qu'a chanté le poète : « A thing of beauty is a joy for ever ». Ces planches en couleur enthousiasmeront tout homme de goût. Ajoutons que les 196 planches en noir — disposées aussi selon l'ordre chronologique — suivies, en fin de volume, par une explication technique et historique — représentent une documentation complète pour l'histoire de l'art byzantin. Nous ne mettrons aucune limite à la louange pour apprécier ce volume. D. Th. Bt

I. A. Gardner. — Ukazatelj russkoj i inostrannoj literatury po voprosam russkogo cerkovnogo penija. (Répertoire de la littérature russe et étrangère ayant trait au chant d'Église russe — en russe). Munich, Stevens, 1958 ; in-4, 37 p. dactylographiées.

Il est de mise aujourd'hui de s'intéresser à la musique russe et plus particulièrement à la musique ecclésiastique slave. Les musicologues désireux d'étudier ce chapitre plus en détail se sont heurtés jusqu'ici à de nombreuses difficultés, provenant de l'absence d'une bibliographie utilisable. M. von Gardner nous fournit dans le présent ouvrage le premier instrument de travail dans ce domaine depuis le XIXe siècle. Il a groupé un grand nombre d'ouvrages, d'articles et de revues de musicologie spécialisée, sans se limiter aux publications en langue russe, ce qui augmente considérablement la valeur et l'utilité de son travail. Il est parfaitement clair qu'une telle publication ne puisse être exhaustive, mais on sera tout de même étonné de l'absence du nom du professeur Tillyard, alors que de M. Egon Wellesz l'auteur ne cite qu'une seule publication ; de même de Kastaljskij, dont le *Osobennosti narodno-russkoj muzykaljnoj sistemy* (Moscou 1923) aurait mérité d'être mentionné. Mais la liste des ouvrages cités reste suffisamment longue pour souhaiter aux musicologues le temps de les lire tous ! C'est avec reconnaissance à l'égard de M. G. que nous recommandons ce Répertoire aux lecteurs d'*Irénikon* et à tous les amateurs de la musique slave.

D. P. B.

Sbornik XII věka Moskovskago Uspenskago Sobora. Vypusk pervyj izdan pod nabljudeniem A. A. Šachmatova i P. A. Lavrova. Photomechanischer Nachdruck mit einer Einführung von Dmitrij Čiževskij. (Apophoreta Slavica, I). La Haye, Mouton, 1957 ; in-8, XII-168 p., fl. 10.

Žitie Sv. Stefana episkopa Permskogo izdano V. Družininym. Photomechanic reprint with an introduction by Dmitrij Čiževskij. (Apoph. Sl., II). Ibid., 1959 ; in-8, XX-112 p., fl. 10.

Ces deux livres sont des reproductions non modifiées de textes anciens édités en Russie en 1897 (Étienne) et 1899 *(Sbornik)*. Dans ses introductions très sommaires (en anglais pour Étienne, en allemand pour le *Sbornik*) M. Čiževskij se lamente sur la manière dont l'ancienne littérature russe a été négligée et sur la qualité peu satisfaisante des éditions de textes. On regrette d'autant plus que ces rééditions présentes soient ainsi laissées

sans le moindre commentaire ni correction. Par exemple, dans Étienne, p. 4, l. 2, l'éditeur a corrigé le membre de phrase : *Tako i nyně da udivit Gospodj milostj svoju s niščetoju moeju*, en mettant *uvidit* à la place de *udivit*, alors que ce dernier est certainement correct. Il s'agit d'une réminiscence des psaumes (cfr *Ps.*, 16/17, 1 et 30/31, 22). A la p. 5, l. 13 : lire *slava*, non *saava*, etc. L'introduction en anglais est également remplie de fautes typographiques. Dans le *Sbornik*, p. V, dernière ligne, lire *slovesnosti* ; p. VII, l. 7 : *priimše* (?) ; l. 4 d'en bas : *kaženici* (?) ; l. 2 d'en bas : *moljašesja* (?) ; p. VIII, l. 3 : *nenavidjaj* ; l. 20 : *uvěšča* ne peut guère être juste, *uvěšči* peut-être ; p. IX, l. 1 : *sekretarja*. Le *Sbornik* contient une série de vies de saints, intéressantes à plusieurs points de vue, pour le mois de mai : Jérémie, Athanase d'Alexandrie, Boris et Gleb, Théodose Pečerskij, Irène, Job, la Croix, Isaïe, Christophe, Cyrille et Méthode. La vie de saint Étienne de Permj († 1396), contemporain de saint Serge de Radonež, est due à la plume d'Épiphane le Sage. Inutile de dire que les éditeurs méritent tous nos remerciements pour un travail particulièrement difficile à bien réaliser. D. G. B.

Dumitru Nimigeanu. — Însemnările unui ţăran deportat din Bucovina. Paris, Fundaţia regală universitară Carol I, 1958 ; in-12, 245 p., 4 NF.

Préfacé et introduit par le professeur Grigore Nandriş, ce récit écrit par un paysan de Bucovine avec une simplicité émouvante, nous dépeint les souffrances innombrables d'un homme déporté avec sa femme et sa fille en même temps que des milliers de ses compatriotes. Cet exode vers le Kazakstan et l'esclavage eut lieu le 13 juin 1941, un an après l'invasion soviétique du 28 juin 1940. Cette famille, toujours animée d'une grande confiance en Dieu, réussit en févier 1947 à retourner de Kartaly (au-delà de l'Oural) par Moscou, Kiev, Lvov et Cernăuţi à son village natal de Tereblecea pour n'y retrouver que des ruines. Elle parvint à s'enfuir de la République Moldave vers la Roumanie et, un an après, vers la Yougoslavie, toujours poursuivie par la police comme évadée de Sibérie. En Yougoslavie l'attendaient encore des travaux dans les mines, les prisons et le danger d'être renvoyée au-delà du rideau de fer. Finalement les membres en furent relâchés vers Trieste et purent s'établir en 1951 en Australie. Privilégié par la Providence, M. Nimigeanu a accompli un devoir sacré vis-à-vis de ses compatriotes morts ainsi sur la terre de l'esclavage, aux travaux forcés ou dans les prisons politiques. En 1956, ces dernières ne contenaient pas moins de 300.000 personnes en RPR. Espérons que ce récit sera traduit et publié dans d'autres langues. D. I. D.

Antoine Wenger. — La Russie de Khrouchtchev. (Coll. Poids du jour). Paris, Éd. du Centurion, 1960 ; in-12, 128 p., 4,40 NF.

Petite plaquette d'actualité, écrite par le rédacteur en chef de *La Croix* de Paris à l'occasion de la visite de Khrouchtchev en France. Esquisse à grands traits de l'homme, de son idéologie et de sa tactique d'adaptation des principes marxistes aux circonstances toujours nouvelles qui surgissent en URSS. La richesse de l'information témoigne d'une lecture assidue des publications les plus importantes parues en Russie. Pour discerner l'orien-

tation donnée par Khrouchtchev au développement du communisme, l'A. analyse la nouvelle *Histoire du Parti communiste*, publiée en 1959, qui préconise le retour aux idées de Lénine et inaugure une recrudescence de la lutte contre la religion. D. T. B.

Notices bibliographiques.

P. FOUGEYROLLAS. *Le Marxisme en question*. Paris, Éd. du Seuil, 1959; in-12, 174 p.

Dans cet exposé l'A., qui était un communiste militant jusqu'en 1956, montre et critique la systématisation du marxisme dit scientifique qui a prévalu jusqu'ici. Il lui reproche de ne pas tenir suffisamment compte des contingences du temps et de la problématique du moment, ce que font au contraire les sciences actuelles : « Les sciences de la nature et celles de l'homme cheminent de plus en plus selon leurs voies propres et nous savons que leur désidéologisation progressive est une garantie d'objectivité » (p. 160).

The Catholic Directory Byzantine Rite Ecclesiastical Province of Philadelphia 1960. Philadelphie, Archbishop's Chancery, 1969 ; in-8, 270 p., ill.

La première partie de ce Directoire est consacrée à l'archéparchie (ukrainienne) de Philadelphie, la deuxième partie au diocèse de Stamford (cfr *Irénikon*, 1958, p. 477). En octobre 1959 on a pu réunir un premier synode archéparchial à Philadelphie. Étant la seule Église catholique aux États-Unis avec une hiérarchie indépendante des évêques latins, elle y suit quand même le chemin de l'intégration à la vie ecclésiastique catholique du pays et de son évolution rituelle propre, harmonisée avec la vie du nouveau monde.

Calendarul bisericii catolice române din Statele Unite 1960. Romanian Catholic Church Almanac, 1960. Cleveland, Association of Romanian Catholics of America ; in-8, 296 p., 1,50 dollar.

Cet annuaire richement illustré nous renseigne sur la vie des paroisses roumaines unies aux États-Unis (une quinzaine) ; il donne également quelques indications sur les missions catholiques roumaines en Europe, en Argentine et au Canada.

Calendarul Solia pe anul Domnului 1960. Jackson (Mich.), The Romanian Orthodox Episcopate of America ; in-8, 240 p., ill.

D'après ce calendrier, l'évêché de S. Exc. Mgr. Valerian D. Trifa, rallié depuis cette année à l'Église métropolitaine russe d'Amérique, compte 29 paroisses aux États-Unis, 8 au Canada et 5 en Argentine, au Brésil, en Angleterre et en Australie (cfr *Irénikon*, 1959, p. 70 et 1960, p. 355). Aux pp. 38-96, Mgr Valerian présente « la foi et la pratique orthodoxe, exposées en raccourci sous forme de questions et de réponses » en roumain.

ADDENDA ET CORRIGENDA au t. XXXIII d'IRÉNIKON

Addenda à la bibliographie de D. L. Beauduin (pp. 76-83). (Se reporter aux sigles de la p. 76) :

1909. La vraie prière de l'Église. Rapport au Congrès de Malines de 1909.
1925. Une œuvre monastique pour l'union des Églises. Louvain, Mont César.
1929. La « centralisation romaine ». — *Irén.*, t. VI, p. 145-153.
La liturgie et la séparation des Églises. — *Irén.*, t. VI, p. 321-331.
La vie monastique dans le désert de Judée. — *Irén.*, t. VI, p. 633-642.
1938. Sainte Françoise Romaine et le Concile de Florence — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, avr., p. 213-217.
1946. Constitution Apostolique sur le rôle des évêques co-consécrateurs. — *MD*, nº 5, p. 107-110.
Le commun des Souverains Pontifes. — *MD*, nº 5, p. 110-113.
1947. La messe, sacrifice de louange, dans *La Messe et sa catéchèse*. — Paris, collection *Lex orandi*, p. 138-153.
1948. Alleluia. — Paris, coll. *Bible et Missel*.
1949. Les messes « en noir ». — *MD*, nº 17, p. 129-130.
1951. La nouvelle messe pour la fête de l'Assomption. — *MD*, nº 25, p. 140-144.
Le cierge pascal. — *MD*, nº 26, p. 23-27.
Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite. — *MD*, nº 26, p. 100-111.
Ciel et Résurrection, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*. — Paris, Coll. *Lex orandi*, p. 253-272.
1952. Le schisme de Photius. — *MD*, nº 29, p. 151.
1956. Pour la restauration de la Semaine Sainte. — *MD*, nº 45, p. 5-8.

Corrigenda à l'article de N. Nissiotis :

P. 298, n. 1. Rectifier comme suit : « Quelle est la racine de tous les maux ?... C'est qu'un homme a osé dire : *Je connais Dieu comme Dieu lui-même se connaît*... C'est là une folie évidente, une démence impardonnable, une espèce toute nouvelle d'impiété... » P. G. 48, 712 ; trad. Flacelière, *De l'Incompréhensibilité de Dieu* (Sources chrétiennes, 28), p. 127. Cfr textes similaires dans *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène P. G. 95, 1081.

P. 303, § 2, l. 4 au lieu de *Jean* 8, 18, lire *Jean*, 17, 5.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. CHRONIQUE RELIGIEUSE

patriarche œcuménique sur la question de l'Unité, 226. — Le R. P. Chrysostome Constantinidis, secrétaire général du bureau de coordination des questions œcuméniques, 227. — L'archevêque de Cantorbéry invite le patriarche œcuménique à se rendre en Angleterre, 227. — Échange de livres entre le C. O. E. et le patriarcat de Moscou, 370. — Conversations entre théologiens orthodoxes et vieux-catholiques pour la fin de 1961 à Bonn, 370. — Des moines russes visitent des monastères anglicans, 370. — Mgr Iakovos d'Amérique parle du rôle œcuménique de l'Église orthodoxe, 518.

Anglicans et autres chrétiens. — L'Église d'Angleterre et le pastorat féminin en Suède, 81. — Reprise éventuelle des conversations entre les anglicans et les presbytériens d'Écosse, 371. — Des frères de Taizé visitent des autorités anglicanes, 371. — Rencontre à Oxford entre théologiens vieux-catholiques et anglicans, 519. — Rencontre au Lambeth Palace entre théologiens réformés français et anglicans, 519. — Rencontre à High Leigh entre anglicans et non-conformistes, 519.

Seconde Conférence des Églises européennes a Nyborg, 520.

Mouvement œcuménique. — Visite d'une délégation du C. O. E. à l'Église orthodoxe russe et à d'autres Églises en U. R. S. S., 82. — Le R. P. Archimandrite Émilien Timiadis, représentant permanent du patriarcat œcuménique près le C. O. E., 82. — Le comité exécutif du C. O. E. siège à Buenos-Aires, 82, 230. — L'*Ecumenical Review*, 83, 228, 522. — L'Église presbytérienne de Corée se retire du C. O. E., 230. — La première Assemblée œcuménique de la jeunesse européenne à Lausanne, 371. — La difficile question de l'intercommunion, 373. — La session du Comité central à St Andrews, 374. — Projet de modification de la base du C. O. E., 375. — Session de la commission Foi et Constitution, 375. — Son rapport sur la nature de l'unité, 376. — Le C. O. E. et l'Église catholique, 377. — Commémoration d'Édimbourg 1910, 380. — Le C. O. E. se compose de 178 Églises, 521. — Réactions au service d'intercommunion célébré à Lausanne, 521. — Publication de Foi et Constitution, *One Lord, one Baptism*, 523.

III. NOTES ET DOCUMENTS

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur:
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1960.

Cum permissu superiorum.